This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

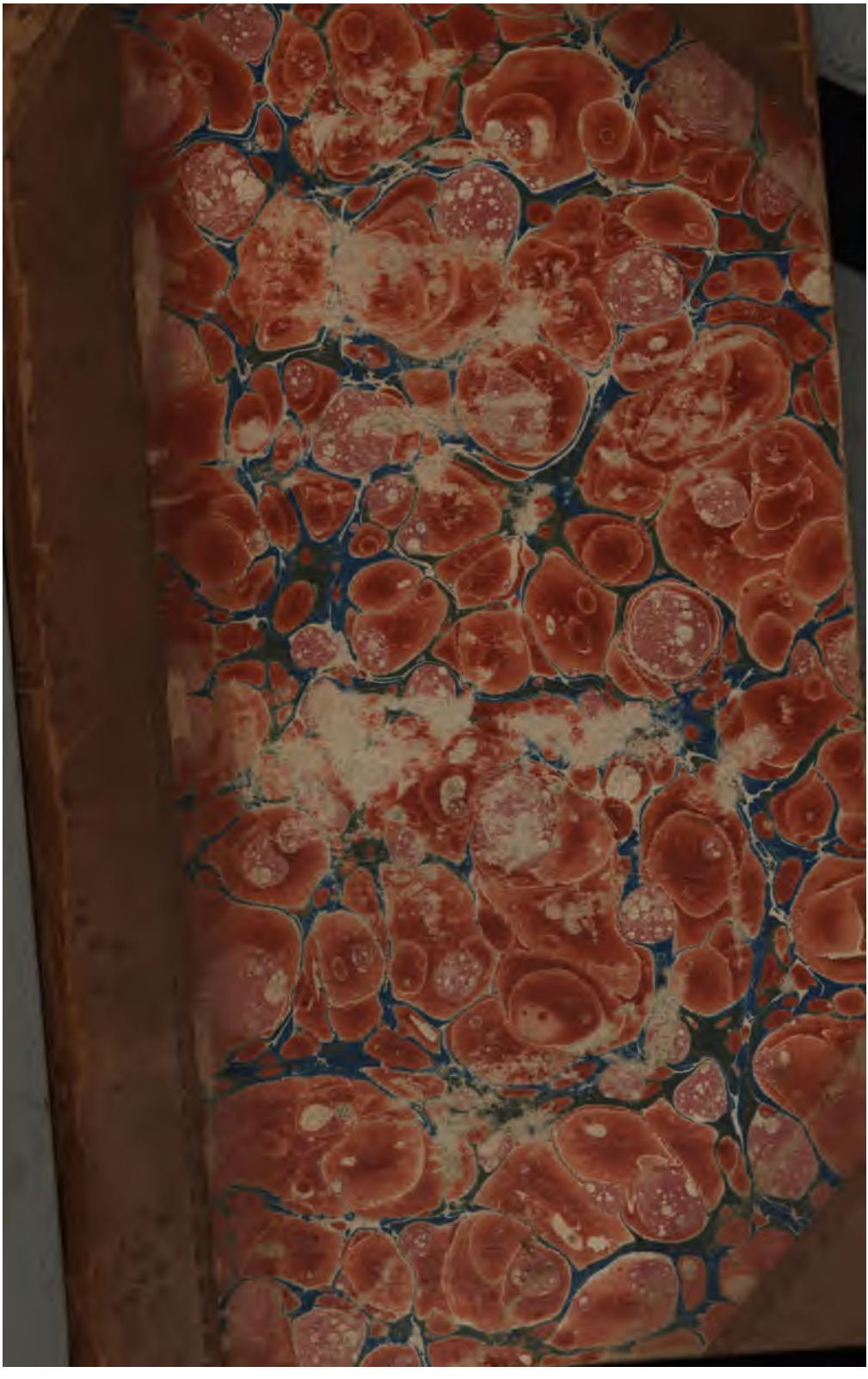
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



6000422241J

33.

320.

# Commentar

über den

# Brief Pauli an die Koloſſer

mit ſteter Berückſichtigung

der ältern und neuern Ausleger

von

**Karl Chriſtian Wilhelm Felix Bähr,**

evangel. proteſt. Pfarrer zu Eichſtetten
im Badiſchen Oberlande.

Baſel, 1833.
Gedruckt und verlegt von Felix Schneider.

320.

320.

# Vorwort.

So lange die protestantische Kirche sich zu ihrem obersten Grundsatz, aus dem sie hervorgegangen, hält, daß nämlich „sola S. Scriptura judex, norma et regula" sei, kann auch die Erforschung dieser heiligen Schrift nicht als überflüßig, sondern eher als dringendes Bedürfniß erscheinen. Ein Scherflein zur Erforschung beizutragen, ist der Zweck des vorliegenden Commentars. — Durch eine bestimmte Veranlassung wurde meine exegetische Aufmerksamkeit schon vor längerer Zeit auf den Brief an die Kolosser gelenkt. Die Beurtheilung, die dem zuletzt erschienenen Commentar über diesen Brief in den sämmtlichen mir zu Gesichte gekommenen Blättern zu Theil geworden, war von der Art, daß sie das Vorhaben, einen neuen Versuch mit der Auslegung zu machen, eher beschleunigen, als unterdrücken konnte.

Ich kann diese Arbeit nicht in die theologische Welt senden, ohne einige Worte über die Grundsätze, die mich dabei geleitet haben, zu sagen. Mein oberster hermeneutischer Grundsatz ist eben der genannte, der auch das Fundament der protestantischen Kirche überhaupt ist. Mich seinetwegen gegen die, die ihn umgestoßen oder verworfen haben, zu entschuldigen, würde ich mich schämen, und aller Tadel, der mich deshalb treffen sollte, weil das vorliegende Buch mit dieser Ueberzeugung geschrieben ist,

gilt nicht mir, sondern der Kirche, deren Diener zu sein ich für mein Glück und meine Ehre halte. Aber eben um jenes Grundsatzes willen scheint es mir auch ganz verkehrt, bei der Erklärung sich von irgend einer andern Autorität, als der des Geistes der Wahrheit, der uns verheißen ist, leiten zu lassen, und mit einer gewissen Aengstlichkeit darauf hinzuarbeiten, daß man ja in keinem Punkte mit den symbolischen Büchern, vor denen ich übrigens die größte Hochachtung habe, zerfalle. Ich weiß mich von dieser Aengstlichkeit frei, was zu bemerken auch dem aufmerksamen Leser nicht entgehen wird. Desto größern Ernst und Gewissenhaftigkeit fordert aber nun jener oberste Grundsatz für die Behandlung der heiligen Schrift. Kein Mittel zur Erforschung des Sinnes darf verschmäht werden, und weil man den Sinn nur finden kann, wenn man die Worte recht kennt und versteht, so ist vor allem ein genaues grammatisches Verfahren nöthig. Den Geist der Schrift wollen, um ihre Worte aber sich eben nicht viel bekümmern, ist ein Unding. Es ist ein sehr erfreuliches Zeichen, daß man in neuester Zeit die so nothwendige Genauigkeit in dieser Hinsicht immer allgemeiner anerkennt. Daß von der Grammatik und dem Lexikon allein nicht alles Heil in der Exegese abhängt, ist freilich eben so wahr; aber es läßt sich auch bei dem strengsten grammatischen Verfahren doch stets eingedenk sein, daß uns das Wort Gottes zur Erkenntniß der Wahrheit und durch diese zum Leben gegeben ist.

Bei der Entwicklung des Sinnes habe ich mich der historisch-kritischen Methode bedient, d. h. die Stimmen der Ausleger aus den verschiedensten Zeiten nicht nur gehört, sondern auch selber wörtlich angeführt, und dann beurtheilt. Ich weiß recht gut, was sich gegen diese Methode sagen läßt, und will sie auch nicht für die in jeder Rücksicht beste und stets allein zu beobachtende geltend machen. Allein die Vortheile derselben scheinen mir die doch nur mehr formellen Nachtheile zu überwiegen. Bekommt dadurch nämlich auch das Ganze ein etwas buntes Aussehen, und ist es nicht gleichsam aus Einem Guß, so wird man doch leichter vor Einseitigkeit bewahrt, und lernt den Geist der verschiedenen

auch sonst dem Theologen wichtigen Ausleger kennen. Nur muß man mit Kritik verfahren, die Aussprüche der Ausleger nicht blos neben einander stellen, nur um zu hören, was dieser und jener für eine Meinung hatte, sondern das Ziel der Erforschung des Sinnes muß sowohl die Wahl jener Aussprüche leiten, als auch eine bestimmte Ordnung ihnen anweisen. Auch falsche Erklärungen und Verirrungen mancher Ausleger können dazu dienen, den richtigen Sinn in ein desto helleres Licht zu setzen. Möchte mir doch die Lösung der Aufgabe, die ich mir in dieser Hinsicht gestellt, immer gehörig gelungen sein!

Die Auszüge aus den exegetischen Schriften selbst sind übrigens nicht das Ergebniß eines zufälligen Blicks bald in diesen bald in jenen Commentar; sie sind nicht willkührlich da und dort herausgegriffen; ich habe vielmehr die Commentare einzeln durchgelesen, und dann erst aus jedem gewählt, was mir beachtenswerth schien. Daher denn eigentlich nur diejenigen ein kompetentes Urtheil über die Auswahl fällen können, denen die Commentare hinlänglich bekannt sind. Diese werden dann auch hoffentlich finden, daß ich es nicht verschmäht habe, den erforderlichen Fleiß auf das Studium der Ausleger zu verwenden. Absichtlich habe ich oft, was ich auch mit eigenen Worttn hätte sagen können, einen, der's vor mir gefunden, sagen lassen. Ich schmücke mich nicht gerne mit fremden Federn. Vor der Vorliebe für die ältern oder neuern Ausleger habe ich mich zu bewahren gesucht. Wo ich das mir richtig Scheinende am besten gesagt fand, fragte ich nicht: ist es alt oder neu? Die ältern Ausleger ohne weiteres auszuschließen, als solche, die des Lichtes unserer Tage entbehrend wenig Nutzbares darböten, halte ich für lächerlichen Dünkel oder für ein Zeichen jener bequemen Unwissenheit, die sich die Mühe, Folioseiten zu lesen, gerne erläßt.

Die Einleitung ist etwas kurz. Da Böhmer erst neulich ein ganzes Buch darüber geschrieben, worin sich alles Hierhergehörige vollständig beisammen findet, so glaubte ich mich hier nur auf das Nothwendige beschränken zu dürfen, um desto ausführlicher in der Auslegung selbst sein zu können. Dieß hat mich

6000042241J

33.

320.

# Commentar

über den

# Brief Pauli an die Kolosser

mit steter Berücksichtigung

der ältern und neuern Ausleger

von

**Karl Christian Wilhelm Felix Bähr,**

evangel. protest. Pfarrer zu Eichstetten
im Badischen Oberlande.

---

Basel, 1833.
Gedruckt und verlegt von Felix Schneider.

320.

könne κολασσαὶ geschrieben haben, da er diese Stadt meist von den beiden Phrygiern, Epaphras und Onesimus, die die härtere Aussprache hatten, κολασσαὶ nennen hörte. — Die Lesart mit ο wurde, nachdem sie einmal in die Elzevir'sche Ausgabe aufgenommen war, in allen übrigen beibehalten. — Doch, genug über die Lage und den Namen dieser Stadt. De Colossis multa dicere exiguam haberet ædificationem Dei in fide, sagt Suicer, und wir nehmen sein Wort auf, ohne zu befürchten, deßhalb, wie er von Hoffmann, unter die fanaticos gezählt zu werden.

## §. 2.

### Ueber die christliche Gemeinde zu Kolossä.

Der Apostel Paulus selbst hatte diese Gemeinde, von der wir keine Nachrichten, als die in unserm Briefe befindlichen, haben, nicht gegründet, ja dieselbe, wie aus Kap. 2, 1. hervorgeht, nicht einmal besucht und gesehen [6]). Der Stifter

---

6) Theodoret will gerade aus dieser Stelle beweisen, daß Paulus selbst zu Colossä gewesen, und die Gemeinde daselbst gestiftet habe. Er sagt: δῆλον, ὡς οὐ περὶ αὐτῶν (nämlich die Kolosser und Laodicener) τοῦτο (daß sie des Apostels Angesicht nicht gesehen hätten) ἔφη, ἀλλὰ βεβαιῶσαι τὰ κατ' αὐτοὺς βουληθεὶς ἐκεῖνο τέθεικεν, ὅτι οὐ μόνον ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν μηδέπω τεθεαμένων με πολλὴν ἔχω φροντίδα. Zu diesem ganz willkührlichen Hineinsetzen des οὐ μόνον und ἀλλὰ καὶ scheint Theodoret dadurch veranlaßt worden zu sein, daß er nicht glaubte, annehmen zu können, Paulus sei durch Phrygien gereist, ohne die Colosser und Laodicener besucht zu haben. Derselbe Grund mag einen Recensenten in Nöhrs Prediger-Bibliothek (9, 4. p. 636.) bewogen haben, die fragliche Stelle zu übersetzen: „Ich bin sehr besorgt um euch und um die zu Laodicea, und besonders um so viele unter euch, die mich nicht von Person kennen." Auch Lardner (supplem. 14.) folgt dem Theodoret. Allein die Gemeinde kann ja wohl nach dem dreijährigen Aufenthalt des Apostels zu Ephesus, und nach seiner letzten Reise durch Phrygien gestiftet sein; auch folgt selbst daraus, daß Paulus durch Phrygien reiste, keineswegs nothwendig, daß er alle Städte dieses Landes besucht haben müßte; auf keinen Fall aber berechtigt die Vermuthung, daß Paulus es wohl würde gethan haben, zu jener willkührlichen Uebersetzung oder Umschreibung. Eine genaue grammatische Auslegung erlaubt dieß nicht.

und Gründer, wenigstens ihr Lehrer, war ein Schüler des Apostels, Epaphras (Kap. 1, 7.), ein geborner Kolosser (Kap. 4, 12.). Dieser hatte wahrscheinlich in Ephesus, wo sich beständig Menschen aus ganz Kleinasien aufhielten, den Apostel das Evangel. verkündigen hören, und war für dasselbe gewonnen worden, so daß er es nach der Rückkehr in seine Vaterstadt Kolossä in dieselbe brachte und eine Gemeinde gründete. (Apg. 19, 10.)

Einige halten diesen Epaphras nach Grotius Vorgang für dieselbe Person mit Epaphroditus, dem Lehrer der Philipper (Phil. 2, 25. 4, 18.), indem Epaphras nur die abgekürzte Form für Epaphroditus sei, wie Demas für Demetrius, Nymphas für Nymphodorus ꝛc. ꝛc. Dieß ist aber höchst unwahrscheinlich. Es läßt sich aus Phil. 2, 25., wo Epaphroditus ἀπόστολος ὑμῶν heißt, wohl schließen, daß er ein geborener Macedonier war; Epaphras war aber ein geborener Phrygier. Zum wenigsten ist durchaus kein Grund vorhanden, beide Personen zu identificiren. Noch weniger haltbar aber ist die Vermuthung, unser Epaphras sei jener Epaphroditus, der den Josephus veranlaßte, seine Archäologie zu schreiben (cf. Joh. Ant. procem. 2.). Wie sollte der wegen des verachteten Christenthums gefangene Mann späterhin sich die Gunst eines Nero und Domitian erworben haben? Anderer Gegengründe gar nicht zu gedenken.

Das Jahr der Gründung der Kolossischen Gemeinde läßt sich nicht bestimmt angeben. Nur so viel kann man wohl vermuthen: hätte sich die Gemeinde vor dem dreijährigen Aufenthalt des Ap. Paulus zu Ephesus gebildet, so würde er sie wohl auf seiner Reise durch Phrygien besucht haben. Die Zeit der Gründung fiele demnach zwischen 57 und 62 nach Christi Geburt.

Ueber die Mitglieder der Gemeinde sind verschiedene Behauptungen aufgestellt worden. Einige glauben nur an ehemalige Heiden denken zu müssen, wie Calov und Beausobre, zum Theil deßhalb, weil der Apostel sich nirgends

auf eine alttestamentliche Stelle berufe [7]). Allein der Brief selbst zeigt deutlich, daß diese Behauptung eben so unrichtig ist, wie die entgegengesetzte, daß die Gemeinde nur aus Juden bestanden habe. Daß die Irrlehrer sich zum jüdischen Gesetz bekannten, daran kann man nicht zweifeln (Kol. 2, 11. 16. 20. vergl. mit Gal. 4, 3.). Schwerlich aber würden sie in einer nur aus Heidenchristen bestehenden Gemeinde Eingang gefunden haben mit ihren jüdischen Geboten von der Beschneidung, dem Halten des Sabbats u. s. w. Ehemalige Juden, die ohnedem mit Aengstlichkeit am Gesetz zu hängen gewohnt waren, standen in größerer Gefahr, sich das Gesetz wieder aufbürden zu lassen; bei ihnen konnten die Irrlehrer Erfolg hoffen. Daß in Phrygien damals viele Juden wohnten, ist gewiß. Unter Antiochus dem Großen wurden 2000 jüdische Familien aus Mesopotamien und Babylonien nach Phrygien und Lydien versetzt, in welchen Ländern sie sich dann zerstreuten [8]). Daß die Gemeinde hingegen nur aus ehemaligen Juden bestanden, wird durch Kap. 1, 24. 25. 27. aufs bestimmteste widerlegt. — Ueberhaupt findet sich in dieser Zeit (außerhalb Judäa's) keine christliche Gemeinde, die nicht aus vormaligen Heiden und Juden gemischt gewesen wäre.

## §. 3.

### Ueber Veranlassung, Ort und Zeit der Abfassung des Briefs.

Während Paulus zu Rom gefangen war, besuchte ihn der Lehrer der Kolossischen Gemeinde, Epaphras. Ueber den eigentlichen Zweck dieser Reise lassen sich nur Vermuthungen aufstellen. Daß Epaphras sie unternommen, nur um den Apostel in seiner Gefangenschaft zu besuchen, läßt sich in einem Zeitpunkte, wo seine Gegenwart in Kolossä um der Irrlehrer willen doppelt nöthig war, nicht wohl annehmen. Vielmehr

---

7) S. Wettstein zu Kap. 1, 1. Schol. cod. 1. ἐν ταύτῃ τῇ ἐπιστολῇ οὐδέποθεν ἐμνημόνευσε ἑαυτοῦ Παῦλος ὁ ἀπόστολος.

8) *Joseph.* Antiq. 12, 3, 4. Berthold Einleit. p. 3438.

ſcheinen gerade die Verhältniſſe der Gemeinde dieſe Reiſe als nothwendig dargeſtellt und des Apoſtels Rath und Einwirken erforderlich gemacht zu haben. Daß die Gemeinde ſelbſt den Epaphras mit Aufträgen und Nachrichten an den Apoſtel abgeſendet habe, wie außer einigen Engländern, Cornelius a Lapide und Beauſobre wollen, iſt nicht ſo annehmbar, als daß Epapahras, dem das Wohl der Gemeinde ſo ſehr am Herzen lag (Kap. 4, 12.), aus eigenem Antrieb die Reiſe unternahm. Denn im erſtern Fall ließe ſich wohl erwarten, daß ihn Paulus, wie den Abgeſandten der Philipper, Epaphroditus, ἀπόστολος ὑμῶν (Phil. 2, 25.) genannt haben würde. — Die von Epaphras erhaltenen Nachrichten nun, die den Apoſtel zur Abfaſſung unſers Briefs bewogen, beſtanden darin, daß die Gemeinde in Gefahr ſtehe, von der reinen Lehre des Evangeliums durch Irrlehrer abwendig gemacht zu werden. Ueber dieſe Irrlehrer war man von jeher ſehr verſchiedener Meinung. Da ſich nur aus den einzelnen Stellen des Briefs, worin ſie beſtritten und widerlegt werden, etwas Zuverläßiges über ſie entnehmen läßt, und alſo auf die richtige Auslegung dieſer Stellen alles ankommt, ſo geben wir hier nur einſtweilen das Reſultat ganz kurz im Allgemeinen an. Es waren jüdiſche Theoſophen, welche orientaliſche Philoſopheme oder Spekulationen über die Geiſterwelt mit dem Judenthum zu vereinigen wußten, und außer dem Moſaiſchen Ritual-Geſetze an mancherlei ascetiſchen Menſchenſatzungen feſthielten. Da überhaupt ſchon alle Spekulation, und beſonders die idealiſtiſche Theoſophie, für den menſchlichen Vernunftſtolz, die ſtrenge Ascetik aber für den Willensſtolz etwas ſehr anziehendes hat, da die Irrlehrer ſchon ziemlich Einfluß zu bekommen anfingen, und dabei ſehr ſchlau zu Werke gingen, ſo fand ſich Paulus veranlaßt, die Koloſſer ſchriftlich zu warnen, ſie auf das einfache Evangelium, das Epaphras gelehrt, hinzuweiſen, und beſonders den Kern des Evangeliums, die Lehre von der Perſon und dem Werke Jeſu Chriſti, worauf ſich die Irrthümer der falſchen Lehrer großentheils bezogen, hervorzuheben. Dieß war ohne Zweifel die wahre Veranlaſſung unſers Briefs. —

Diejenigen hingegen, welche unter τὴν ἐκ Λαοδικείας (Kap. 4, 16.) einen Brief der Laodicener an den Apostel verstehen, halten unsern Brief für ein Antwortsschreiben, zu welchem er durch jenen Fragebrief veranlaßt worden sei. An die Kolosser aber, und nicht, wie es doch demnach zu erwarten gewesen, an die Laodicener, habe Paulus sein Schreiben gesendet, weil der Hauptsitz jener Irrlehrer zu Kolossä, und nicht zu Laodicea gewesen sei, und außerdem auch gerade zwei Kolosser, Onesimus und Epaphras, bei ihm sich aufgehalten hätten, von welchen er, besonders vom letztern, sich ausführlicher habe berichten lassen. Deßhalb würden denn auch die Laodicener auf unsern Brief verwiesen, die Kolosser hingegen, zum bessern Verstehen der an sie gerichteten Antwort, auf den Fragebrief der Laodicener. Storr glaubt, nicht nur die Laodicener, sondern auch die Kolosser hätten sich schriftlich wegen des Zustandes beider Gemeinden bei dem Apostel befragt; dieser aber habe nun nur den Kolossern geantwortet aus folgendem Grunde: quia Colossenses tenacius adhæserant doctrinæ veræ, et quia, ubi cum Colossensibus res erat, laudasse, admonuisse, deterruisse sufficiebat, quum si Laodicenis inscripsisset responsa, reprehendendum, castigandum, increpandum fuisset, idquod delicatiore sensu præditus apostolus declinare voluerit, utpote rem habens cum ecclesiis, nondum inspectis a se nec visitatis.— Damit aber die Kolosser sich nicht wundern sollten, daß der Apostel in diesem Briefe Irrthümer verwerfe, deren sie sich weniger bewußt gewesen, ermahne er sie, den Brief nach Laodicea zu schicken, und sich den Fragebrief der Laodicener geben zu lassen, damit sie sähen, daß sein Brief an sie nicht sowohl ihnen selbst, als vielmehr den Laodicenern gelte. — Das Gezwungene und Willkührliche in diesen Hypothesen, die ihr Dasein sämmtlich dem mißverstandenen τὴν ἐκ Λαοδ. verdanken, leuchtet jedem Unbefangenen bald ein. Es findet sich nicht die geringste Spur von einer Antwort in unserm Briefe. Auch ist man bei diesen Hypothesen genöthigt, vorauszusetzen, daß die Laodicener oder auch die Kolosser eine Copie ihres Briefs an Paulus

nahmen, und sie zurückbehielten, was dem aktenmäßigen Verfahren der neuesten Zeit nur zu ähnlich, aber eben deßhalb auch nur zu unwahrscheinlich ist. Die richtige Auslegung bei Kap. 4, 16. wird vollends das Unstatthafte dieser Annahmen ins Licht setzen.

Der Ort der Abfassung ist unstreitig Rom. Denn Paulus schrieb nach Kol. 4, 3. u. 18. in Banden. Von einer andern, als der Römischen Gefangenschaft, kann nach andern Datis nicht die Rede sein. Ohne allen Grund nehmen Einige eine Gefangenschaft Pauli in Athen an, Andere, wie Petrus Lombardus, Lanfrank, Dionysius Karthus., denken an eine Gefangenschaft zu Ephesus, in welcher Paulus diesen Brief geschrieben habe. Timotheus, der in der Ueberschrift mitgenannt wird, befand sich, wie aus dem Briefe an die Philipper und an Philemon hervorgeht, bei Paulus in keiner andern, als in der römischen Gefangenschaft. Auch die sonst im Briefe genannten Personen, Demas, Tychikus, Onesimus, waren nur in Rom um den Apostel. Damit stimmt auch die freilich unächte Unterschrift des Briefes und die Tradition der ganzen alten Kirche überein.

In Ansehung der Zeit, in welche die Abfassung unseres Briefes fällt, läßt sich so viel mit Gewißheit sagen, daß Paulus ihn zu gleicher Zeit mit dem an den Philemon schrieb und abschickte. Denn dieselben Personen grüßen in beiden Briefen, müssen also bei der Abfassung um den Apostel gewesen sein. Da unser Brief so große Aehnlichkeit mit dem an die Epheser hat (wovon nachher), so folgerte man mit Recht, daß er kurz nach diesem letztern geschrieben sei. Die Abfassung dieser drei Briefe muß nun wohl, wenn man eine zweimalige Gefangenschaft des Apostels zu Rom annimmt, nicht, wie Heidegger und Calov wollen, in die zweite, sondern nothwendig in die erste gesetzt werden. Denn, wie Berthold bemerkt, in der zweiten Gefangenschaft war Timotheus nicht bei Paulus. Auch läßt sich die Anwesenheit des Tychikus und Onesimus nicht in die zweite verlegen. Die erste fällt aber in die Jahre 62 bis 64 oder 65. Nach Apg.

27, 2. war Timotheus nicht gleich anfangs mit zu Rom; für unsern Brief bleibt also wohl das Jahr 63 oder 64 übrig. Da Timotheus nicht im Brief an die Epheser genannt wird, so scheint er bei Abfassung desselben auch noch nicht zu Rom gewesen zu sein. Daher schließt Hug, daß unter den drei Briefen der an die Epheser zuerst geschrieben sei, dann der an die Kolosser, und zuletzt der an Philemon. Die Behauptung Lardners, daß der Brief an die Epheser keineswegs kurz vor dem unsrigen verfaßt sei, hat schon Michaelis (Einleitung, pag. 1448 not.) widerlegt.

## §. 4.

### Authentie des Briefes.

Daß unser Brief den Apostel Paulus zum Verfasser habe und kein untergeschobenes Werk sei, ist von jeher allgemein anerkannt, und noch von Niemanden, selbst von de Wette nicht, bestritten worden. Der Paulinische Geist, der darin weht, ist unverkennbar, und alles Eigenthümliche, wodurch sich die Schriften dieses Apostels auszeichnen, findet sich in unserm Briefe, ob er schon kurz ist, beisammen. Darum kann es schon keinem Besonnenen einfallen, an der Aechtheit zu zweifeln oder ein kritisches Spielwerk zu treiben. Auch sind Zeugnisse für die Aechtheit aus den frühesten Zeiten vorhanden. Ob Clemens von Rom in seinem ersten Briefe an die Kor. 1, 10., ob Ignatius im Briefe an die Epheser, §. 2, und Polykarpus im Briefe an die Philipper 12., Stellen unseres Briefes vor Augen hatten, wie Lardner meint, ist zwar zweifelhaft; daß aber Justin, der Märtyrer, unsern Brief kannte und Stellen daraus citirt, ist gewiß. So z. B. bedient er sich öfters des nur in unserm Brief, und sonst nirgends im Neuen Test. vorkommenden Ausdrucks von Christo: πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Dial. c. Tryph., pag. 310. 311. 326). Irenäus führt (adv. hær. 3, 14, 1.) den Brief ausdrücklich mit der Stelle 4, 14. an. Theophilus von Antiochien bezieht sich deutlich auf die Stelle 1, 15. (ad

Autol. 2, pag. 100). Clemens von Alexandrien nennt unſern Brief beſtimmt als einen vom Ap. Paulus herrührenden (strom. 1, pag. 277. 4, pag. 499. 5, pag. 576. 6, pag. 645). Daſſelbe thut Origenes (c. Cels. 1, 3. pag. 122. 6, pag. 319. De princ. 1, 2. pag. 53). Euſebius ſetzt den Brief unter die ὁμολογουμ. Ingleichen findet er ſich in dem älteſten Kanon der latein. Kirche genannt (Hugs Einleitung I, pag. 109). Auch ſelbſt die Häretiker erkannten ihn für ächt, wie z. B. Marcion (Tertullian c. Marc. 5, 19. Epiphanius hær. 42). Die ſpätern Zeugniſſe, ſo wie auch die angeführten, finden ſich vollſtändig bei Böhmer (isagoge, pag. 174 sqq.) und Lardner (Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte II, 128 und 162 sqq.).

## §. 5.

### Sprache, Styl und Inhalt des Briefes.

Auch dieſer Brief ſoll, wie der an die Epheſer, nach Boltens und Bertholds Behauptung, urſprünglich aramäiſch verfaßt, und dann von einem Hermeneuten ins Griechiſche übertragen worden ſein. Die Grundloſigkeit dieſer Hypotheſe iſt ſchon zu oft, und zuletzt noch von Böhmer (l. c. pag. 163 sqq.) dargethan worden, als daß wir uns dabei aufhalten ſollten.

Was die Darſtellungsweiſe betrifft, ſo gilt vorerſt von unſerm Briefe, was im Allgemeinen von allen Pauliniſchen Schriften gilt. Lebendigkeit und Kraft, Tiefe und Fülle der Gedanken, die öfters mit dem Worte ringen, große natürliche Anlagen, die aber vom Geiſte Jeſu Chriſti durchdrungen, geläutert und erhöhet ſind. Insbeſondere aber tritt in dieſem Briefe eine körnige, bündige Kürze als charakteriſtiſch hervor. Wie ferner andere in der Gefangenſchaft geſchriebene Briefe, ſo athmet auch dieſer den Geiſt der innigſten Liebe und der Freude in allen Leiden und Trübſalen. Obgleich gebeugt durch die äußern Verhältniſſe, die das Gehen in alle Welt und das Tragen des Namens Jeſu vor alle

Heiden unmöglich machen, wächst die innere Freudigkeit und Ergebung des großen Heidenapostels desto mehr, und die Kraft Dessen, der in den Schwachen mächtig ist, zeigt sich unter diesen Umständen gerade desto herrlicher und bewundernswürdiger. Omnes epistolæ Pauli, sagt Grotius, egregiæ sunt: sed omnium inprimis, quæ Romæ ex vinculis missæ sunt. Coccejus: Hæc quoque epistola vinculis Pauli debetur. Neque major apostolo fides, quam in vinculis. In eis enim patescit, quanti faciat veritatem, quam prædicabat; quam non tanti faceret, ut pro ea periclitari et pati vellet, si non certam esse nosset, et revera a Deo accepisset: item, quanti faceret eos, ad quos scribebat. In patientia fidei et charitatis sinceritas exsplendescit. Calvin nennt den Brief thesaurus incomparabilis.

Das Hauptthema des ganzen Briefes ist: Χριστός ἐστι κεφαλὴ τῶν πάντων. Diesen Satz hat der Apostel beständig vor Augen im Gegensatz gegen die Irrlehrer, die ihn läugneten, und gibt damit zugleich zu erkennen, daß dieser Satz die kurze Summe seines Evangeliums sei, aus dessen strengem Festhalten das Verwerfen aller falschen Lehre von selbst erfolge. Daß allein in dem über alles erhöheten Jesus Christus Heil, Erlösung, Zugang zu Gott, Leben und Seligkeit zu finden sei, dieß stellt er dem jüdisch-theosophischen Lehrgebäude der Irrlehrer gegenüber, theils mit offenbarer Polemik, wie Kap. 2, 8., theils so, daß in der Aufstellung seiner Lehre die Widerlegung der entgegenstehenden stillschweigend enthalten ist, wie z. B. Kap. 1, 13—20. In keinem Briefe ist daher die Lehre von Christo so kurz und vollständig, und dabei so klar und deutlich dargelegt. Brevis epistola, sagt Coccejus mit Recht, sed nucleum evangelii continens, et opposita omnibus postea subingressis corruptelis. — Eine genauere, ins Einzelne gehende Angabe des Inhalts folgt in der Auslegung selbst über jedem Kapitel.

Auffallend ist die große Aehnlichkeit des Briefes an die Kolosser mit dem an die Epheser. Man stößt nicht blos auf

ähnliche Lehren und Darstellungen im Allgemeinen, sondern selbst auf gleiche Worte. In dieser Hinsicht sagt Böhmer sehr richtig: Apte ita explicatur epistolarum ambarum affinitas, si ponitur, eas iisdem esse prioribus vinculis Romanis Pauli, eadem unius anni parte, unoque impetu contextas: de epistola ea catholica, quam ad Ephesios inscripsere, haud pauca hæserunt in Pauli memoria, et hæc, quum epistola ad Colossenses Paulo conficiebatur, tanto in ea facilius collocari quiverunt, quanto majorem convenientiam nonnullæ, in quibus Colossenses versabantur, περιστάσεις cum περιστάσει nonnullis istorum Ethnicochristianorum minoris Asiæ habebant, quibus epistola, vulgo ad Ephesios præscripta, missa est. Tenendum etiam, in epistola utraque Paulum eundem propemodum finem persequi. — Beide Briefe erläutern sich daher gegenseitig; und obschon der an die Epheser größer ist, so ist doch der unsrige kein bloßer Auszug aus ihm, sondern ein durchaus selbstständiges Schreiben, durch welches nicht Weniges im Briefe an die Epheser sein gehöriges Licht erhält. Die Parallelstellen sollen bei jedem Verse angegeben werden, weßhalb hier eine tabellarische Uebersicht derselben, die sich bei Böhmer findet, unterbleibt.

## §. 6.

### Hülfsmittel zur Erklärung.

Da Böhmer Alles, was hieher gehört, vollständig angegeben hat, so mögen hier aus der großen Anzahl nur wenige, aber die wichtigsten Hülfsmittel namhaft gemacht werden.

I. Von den über das ganze Neue Testament oder über die Pauliniſchen Briefe sich erstreckenden Auslegungen sind vorzüglich zu merken

1.) von den Kirchen-Vätern ꝛc. nur die Griechen.

a. Die Homilien des Chrysostomus, dem meistens Theophylact folgt, auch oft Oekumenius.

b. Theodorets ἑρμηνεία der Pauliniſchen Briefe.

2.) Von den Reformatoren, die Commentarien Calvin's und Beza's.

3.) Von den römisch-katholischen Auslegern, die Commentarien der beiden Jesuiten, Cornelius a Lapide und Justinian (letzterer besonders durch eine patristische Gelehrsamkeit ausgezeichnet, wie sie sich bei keinem andern Ausleger findet).

4.) Von den Commentatoren der neuern Zeit, die Annotationen des H. Grotius (mit Calovs Bemerkungen dazu) und der Gnomon von Bengel.

II. Von den besondern Auslegungen unsers Briefes nennen wir

1.) aus älterer Zeit:

a. Melanchthons enarratt. epist. ad. Col. (die er mit besonderer Vorliebe ausarbeitete. Der Nutzen derselben für genaue grammatische Interpretation ist jedoch nicht sehr groß.)

b. Davenants expositio epist. D. Pauli ad Coloss. Genev. 1655. (Mit großem Fleiß gearbeitet, jedoch zu weitläufig.)

2.) aus neuerer Zeit:

a. Storrs dissert. exeg. in ep. ad Col. Tüb. 1786.

b. J. F. Flatts Vorlesungen über die Briefe an die Philipper, Kolosser und Thessalonicher. Tüb. 1829.

III. Unter den praktischen Auslegungen steht oben an:

Speners Erklärung der Episteln an die Epheser und Kolosser. Halle 1730.

# Kapitel I.

## Inhalt.

1.) Gruß und Segenswunsch. V. 1. 2. — 2.) Dank gegen Gott wegen der Bekehrung der Koloſſer. 3—8. — 3.) Bitte für ihr weiteres Fortſchreiten. 9—11. — 4.) Schilderung des Weſens, der Würde und des Werkes Deſſen, durch welchen auch den Koloſſern die größten Wohlthaten zugefloſſen und ferner zufließen ſollen. 12—23. — 5.) Wichtigkeit des apoſtoliſchen Amtes, welches dieſe Wohlthaten den Menſchen darbietet. 23—29.

### 1.) Gruß und Segenswunſch. V. 1. 2.

V. 1. Παῦλος. Ueber den Namen vergl. Winers Real-Wörterbuch unter dem Worte, wo ſich die in einen Commentar einer einzelnen Schrift des Ap. nicht gehörigen litterariſchen Angaben zuſammen finden. —— διὰ θελήματος θεοῦ. Beza überſetzt: gratuita Dei liberalitate; ähnlich Heumann: durch den gnädigen Willen Gottes; ebenſo Balduin. Die Beziehung auf die Bekehrung des Ap. durch eine beſondere Veranſtaltung der Gnade Gottes, deren er wohl ſonſt dankbar und freudig Erwähnung thut, liegt jedoch nicht in dieſen Worten. Denn hier kam es nicht, wie z. B. 1 Tim. 1, 15 ff., darauf an, zu zeigen, was Gottes Gnade an ihm gethan und auch an Andern thun wolle, ſondern darauf, daß er ein rechtmäßiger Ap. und Verkündiger des Evangeliums ſei. Es iſt alſo hier ſo viel als κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ, 1 Tim. 1, 1., und man muß, was Galater 1, 1. ausdrücklich ſteht, hinzudenken: οὐχ ἀπ' ἀνθρώπων. Im Gegenſatz gegen ſolche, die ſich aus eigenem Antrieb und auf eigene Autorität hin in

den Gemeinden zu Lehrern aufwarfen, wie dieß auch in Kolossä der Fall war, beginnt er gewöhnlich seine Briefe damit: er sei Ap. und Verkündiger des Evangeliums aus göttlicher Institution. Daher legte man immer in der christlichen Kirche den Worten des Ap. gleichen Glauben bei, wie den Worten Christi selber. Denn war P. nicht von Gott oder Christo selbst unmittelbar zum Verkündiger des Evangeliums verordnet, wie er so feierlich oft versichert; hatte er sich selbst dazu bestimmt und die Lehre des Evangeliums etwa mit eigenen Zusätzen vermischt, so ist er entweder ein sich und Andere täuschender Schwärmer, oder gar ein unredlicher Mensch. Daher Melanchthon: In titulo fit officii mentio, quia necesse est in ecclesia sciri, *unde* doctrina accepta sit, quia evangelium non est sapientia rationi nota, sed est divinitus revelatum initio per ipsum filium Dei, additis illustribus testimoniis et miraculis divinis. Apostolus est persona immediate vocata a Deo ad docendum evangelium et habet testimonia divina, quod non erret. —— Τιμόθεος. S. Winer l. c. u. d. W. —— ἁγίοις. Das Volk Israel hieß עם קדש heiliges Volk (Jes. 62, 12.), weil Gott es zu seinem Volk erwählt, durch das ihm gegebene Gesetz von andern Völkern, die den Götzen dienten, abgesondert und zu seinem Dienste geweiht hatte. Diese Benennung war daher theils eine ehrenvolle, theils eine verpflichtende. Wie andere, so ging auch sie auf die Mitglieder der unsichtbaren Theokratie, auf die Christen über, weil sie das wahre Volk Gottes sein sollen, das er sich durch den Tod seines Sohnes zu eigen gemacht, durch den Geist desselben von dem Dienste der Sünde und Welt befreit, und zu seinem Dienste im Geist und in der Wahrheit geweihet und geheiliget hat. Auch für die Christen ist daher, und zwar nun in viel höherer Bedeutung, diese Benennung eine ehrenvolle und zugleich verpflichtende, wie aus Kolosser 3, 12. zu ersehen ist. ἅγιοι blos durch „Lieblinge" zu übersetzen, wie Heinrichs, ist daher unrichtig. —— πιστοῖς s. v. als πιστεύουσι; ganz unrichtig Beausobre: qui sont *véritablement* nos frères

en Jes. Chr. Chrysostomus: πιστοὶ οὐ διὰ τὸ πιστεύειν καλούμεθα μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ πιστευθῆναι παρὰ τοῦ θεοῦ μυστήρια, ἅπερ οὐδὲ ἄγγελοι πρὸ ἡμῶν ἤδεσαν. Calvin: Sanctorum nomen, quod illis tribuit, magis honorificum est; sed *fratres fideles* appellat, blandius ad se audiendum allicit. —— ἐν Χριστῷ wird meistens für εἰς Χρ. genommen, und dann nur auf πιστοῖς bezogen. Es ist aber kein Grund vorhanden zu dieser Verwechslung zweier Präpositionen von ganz verschiedener Bedeutung. Auch wenn ἐν sonst bei πιστεύειν steht, läßt es sich wohl von εἰς unterscheiden. Hier kommt aber noch hinzu, daß ἐν Χρ. nicht blos zu πιστοῖς ἀδελ., sondern nach 1 Kor. 1, 2. und Phil. 1, 1. auch zu ἁγίοις gehört, wie Chrysostomus und Storr angeben. Durch Christum, durch die Verbindung mit Ihm sind sie geheiliget, gläubig und Brüder. —— χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη. sc. ἔστω, oder eigentlich χάριν κ. εἰρήνην; der gewöhnliche Gruß und Segenswunsch des Apostels. χάρις ist aber hier so wenig als εἰρήνη ganz allgemein und unbestimmt zu nehmen. Die Gnade, die ein Ap. Jesu Christi wünscht, ist diejenige, die uns durch Jesum Christum geworden (Joh. 1, 17.); der Frieden, den uns ein Ap. Jesu wünscht, ist derjenige, den wir mit Gott durch Jesum Christum haben (Röm. 5, 1.). Thomas von Aquin: χάρις, quæ est principium omnis boni, εἰρήνη, quæ est finale bonorum omnium. —— Die Worte καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ nach ἡμῶν fehlen in den meisten und besten Handschr., und scheinen aus Ephes. 1, 2. hierhergetragen zu sein. Griesbach hat sie deßhalb aus dem Text entfernt.

### 2.) Dank gegen Gott wegen der Bekehrung der Kolosser. V. 3—8.

**V. 3.** εὐχαριστοῦμεν. Ob der Plural hier den Timotheus mit einschließt, ist nicht gewiß; wahrscheinlich spricht Paulus von sich allein im Plural, wie öfters. Denn Phil. 1, 1. nennt er auch den Timotheus, und 1. Kor. 1, 1. den Sosthenes mit, und sagt dann doch εὐχαριστῶ. Auch

spricht dafür das ἡμῶν V. 8., welches auf den Apostel allein geht. Die Parallelstelle ist Ephes. 1, 15. 16. Calvin: gratulationis loco, gratiarum actione utitur; quo docet, in omni gaudio protinus debere nobis occurrere memoriam divinæ bonitatis, quia ejus beneficium est, quidquid nobis lætum ac felix contigit. —— θεῷ καὶ πατρὶ τοῦ κ. Ἰ. Χρ. Das καὶ erklärt Roëll unrichtig: er ist der Gott Jesu Chr. und der Vater Jesu Chr. Beinahe alle Ausleger übersetzen eidemque patri, dem Gott, der der Vater unsers HErrn J. Chr. ist [9]). Dieser Zusatz unterscheidet die christliche Anrufung Gottes von jeder andern. Der Jude ruft Gott als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs an, denen die Verheißung gegeben ist; der Christ als den Vater Jesu Chr., durch welchen die Verheißung erfüllt ist, und ihm die größten Wohlthaten zu Theil geworden sind. Daher Beza: neque vero aliter a nobis considerari potest Deus in salutem, nisi quatenus est Pater Christi, in quo sumus adoptati. Ebenso Cornelius a Lapide und Calixt. Melanchthon sagt: hic brevis versus non tantum docet nos omnia bona divinitus postulanda et expetenda esse, sed etiam erigit fidem, et ad petendum hortatur, cum Christi mentionem facit. Nam per illum significat omnis generis bona nobis promissa esse, nec falli spem nostram, si modo hunc respiciamus, et propter hunc petamus a patre omnia, quibus opus est. —— πάντοτε verbinden Chrysost., Theophyl., Grotius, Bengel, sich auf Röm. 1, 10., Phil. 1, 4. berufend, mit dem folgenden προσευχόμενοι. Dagegen spricht bestimmt die Parallelstelle Ephes. 1, 16. Man muß es mit den meisten Auslegern, nach 2 Thess. 1, 3., 1 Thess. 1, 2. mit εὐχαριστ. verbinden. Der Ap. wollte offenbar nicht sagen: so oft wir Gott danken, beten wir jedesmal für euch; sondern: so oft wir für euch beten, danken wir beständig Gott. —— περὶ ὑμῶν. Die

9) Vergl. Winers Grammatik des neutestam. Sprachidioms (dritte Aufl.) p. 368.

Lesart ὑπὲρ ὑ. scheint aus V. 9. hierher gekommen zu sein. Bei εὐχαριστεῖν steht sowohl ὑπὲρ (Matth. 5, 44., Luk. 6, 28.) als περὶ (Kolosſ. 4, 3., Apg. 8, 15., Hebr. 13, 18.). Die Verbindung nämlich mit προσευχόμενοι, die Griesbach hat, scheint nach Röm. 1, 8., 1 Kor. 1, 4., 1 Theſſ. 1, 2., nicht ſo annehmbar, als die mit εὐχαριστοῦμεν.

V. 4. ἀκούσαντες. Wir danken Gott — wenn oder ſo oft wir für euch beten, nachdem wir gehöret haben. S. Luk. 5, 12. 19. — 10, 30. [10]). Gehört von ihnen hatte Paulus hauptſächlich durch den Epaphras. V. 8. —— τὴν πίστιν. Gleich darauf folgt auch die ἀγαπὴ und die ἐλπὶς, wie 1 Kor. 13, 13., 1 Theſſ. 1, 3. 5, 8. Balduin: commendat pietatem Colossensium, suis speciebus distinctam, fide in Christum, charitate in proximum, spe futurorum. Hæ sunt tres cardinales virtutes piorum, seu verorum Christianorum, quibus discernuntur ab Atheis. —— ἐν χριστῷ, wie Gal. 3, 26., nicht ganz dasſelbe wie εἰς χριστὸν (S. zu V. 2.), obgleich dieß mit darin liegt oder vorausgeſetzt wird. Daß alſo der Ap. unter der erſten der drei cardinales virtutes nicht im Allgemeinen den Glauben an einen Gott, ſondern an Chriſtum verſteht, wenn er auch, wie 1 Kor. 13, 13., dieß nicht ausdrücklich zuſetzt, ſieht man aus unſerer Stelle. Die falſche Anwendung jener Stelle in vielen hundert neuern Predigten liegt am Tage. Calvin: ut semper meminerimus, proprium esse scopum fidei Christum. Trefflich Beza: nam extra Christum non est fides, sed opinio. Coccejus: fides nominatim *in* Christo, h. e. fiducia in Christo. Neque enim fides Christi est tantum assensus, quo recipitur testimonium Christi, ut verum, quemadmodum fides in Mosen est assensus in testimonium Mosis, ut verum: sed etiam fiducia collocata in Christo, ut causa salutis. —— ἀγάπην τὴν εἰς πάντ. τοὺς ἁγίους. Weil der

10) S. Winers Grammatik (dritte Aufl.) p. 288. 3. *Viger.* de idiot. ling. gr. p. 348.

Ap. ſonſt die Liebe als eine Pflicht nicht blos gegen die Chriſten, ſondern gegen alle Menſchen überhaupt darſtelle, glaubten manche Ausleger ἀγάπη für gleich mit: Mildthätigkeit, nehmen zu müſſen. Theophylact: δοκεῖ δέ μοι ἀγάπην τὴν ἐλεημοσύνην καὶ τὸ κοινωνικὸν λέγειν, ὡς καὶ ἀλλαχοῦ. So auch Luther, Beauſobre, Stolz. Unſtreitig thut man aber beſſer ἀγάπη, wie jedesmal, wenn es in der Verbindung mit πίστις und ἐλπὶς vorkömmt, nicht in dieſer ſpeciellen Bedeutung zu nehmen, ſondern als Inbegriff der chriſtlichen Tugenden (Kap. 3, 14.), beſonders in Beziehung auf den Nächſten. Der Ap. ſpricht hier noch ganz allgemein von der Bekehrung der Koloſſer, und bezeichnet mit dieſem Wort die ganze Frucht des Glaubens im Leben. Daher ſchon Theodoret zur Stelle: ἡ γὰρ ἀγάπη πάσης ἐντολῆς πρακτικῆς περιεκτική. Daß die aus dem chriſtlichen Glauben hervorgegangene Liebe beſonders gegen Chriſten (εἰς ἁγίους) ſtattfinden müſſe, verſteht ſich von ſelbſt (Gal. 6, 10.); keineswegs wird aber damit die Liebe gegen Nichtchriſten ausgeſchloſſen.

V. 5. διὰ τὴν ἐλπίδα. Dieſe Worte knüpft ein Theil der Ausl. an εὐχαριστοῦμεν V. 3., und ſchließt V. 4. in eine Parentheſe ein. Die Hoffnung wäre dann der Grund des Dankes. Bengel: nam ex spe patet, quanta sit causa gratias agendi pro dono fidei et amoris. So verbinden auch Athanaſius, Calov, Calixt, Coccejus, Elsner, Michaelis, Storr, Roſenmüller. Allein εὐχαριστεῖν findet ſich nirgends im N. T. auf dieſe Weiſe mit διὰ konſtruirt. Auch widerräth die Stelle Tit. 1, 1. (κατὰ πίστιν — ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰων.) beſtimmt dieſe Verbindung. Daher knüpfen die übrigen Ausl. unmittelbar an den 4ten Vers an, in welchem Falle dann hier der Grund des Glaubens und der Liebe angegeben iſt. Wolf: ut participes aliquando omnes reddantur salutis æternæ omnibus in Christo promissæ. Grotius: vita æterna et cœlestis a Christo promissa excitat et fidem et dilectionem.

Chrysostomus und Heumann unterscheiden sich von den andern Ausl. dadurch, daß sie das διὰ τ. ἐλπ. mit ἀγάπη allein verbinden. Letzterer umschreibt: „Wir haben gehört — daß ihr auch eine herzliche Liebe gegen einander habt wegen dessen, was ihr dermaleinst mit einander in dem Himmel werdet zu genießen haben." — Dieß ist aber nicht richtig. Denn nur die Liebe darf den Lohn ansehen, die aus dem Glauben an die Verheißung kommt, wie dieß Paulus beständig lehrt. (Siehe Hebr. 11.) Daher Bugenhagen: spem concipis non ex opere, quod facis, quasi hoc opus dignum sit, cui merces debeatur in cœlis, sed ex promissione dei promittentis cœlestia, si hoc et illud feceris. Die Verbindung mit beiden, πίστις und ἀγάπη, ist also nothwendig. —— ἐλπὶς per metonymiam für τὸ ἐλπιζόμενον sc. ἀγαθὸν. Nicht die Hoffnung liegt im Himmel vor, sondern die Herrlichkeit im Himmel wird gehofft. So auch Ephes. 1, 18., Röm. 8, 24., Gal. 5, 5., Tit. 2, 13. —— τὴν ἀποκειμένην. ἀποκεῖσθαι dicitur, sind Lösners Worte, 1.) de rebus, quæ diligentius in thesauris reponuntur et in futurum usum asservantur. In dem ἀπὸ liegt der Begriff des Niedergelegt- und zugleich Aufbewahrtseins, in deposito reconditum esse. Siehe Bretschneiders lexicon s. v. Chrysostomus will daher besonders das Sichere und Zuverlässige hervorgehoben haben. Er sagt: ἀποκειμένην τὸ ἀσφαλὲς ἔδειξεν. 2.) de iis, fährt Lösner fort, ad quæ respicimus tanquam vel finem, vel præmium, quam vim quoque προκεῖσθαι habet. Dieß erhellt aus Hebr. 6, 18. 9, 27., verglichen mit 2 Tim. 4, 8., 1 Petr. 1, 4., 5 Mos. 32, 34. Vom βραβεῖον wird oft gesagt προκεῖται [11]). In

---

11) Beweisstellen für die erste Bedeutung: *Philo*, quod det. ins. &c. p. 178. καθάπερ τὰ ἀποκείμενα ἐν σκότῳ κέκρυπται — τὸν αὐτὸν τρόπον τὰ ἐνθυμήματα ἐν ἀοράτῳ χωρίῳ διανοίᾳ ταμιεύεται. Strabo (4.) nennt im Delphischen Tempel χρήματα ἀποκείμενα καὶ ἀναθέματα. Für die zweite Bedeutung: *Plutarch.* Lucull. p. 521. τοῖς εὖ βεβιωκόσι ἀποκεῖσθαι γέρας ἐν ᾅδου. *Hierocles:* τούτοις καὶ τὸ τῆς ἀποθεώσεως ἀπόκειται γέρας. *Heliodor* 1. p. 33.

unſerm ἀποκειμένην fallen die beiden angegebenen Bedeutungen zuſammen; denn die künftige Herrlichkeit iſt uns im Himmel ſicher niedergelegt und aufbewahrt; zugleich aber iſt ſie auch das belohnende Ziel unſers Glaubens. 2 Timoth. 4, 8. —— ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ſtatt des Singulars, als Ueberſetzung des hebräiſchen Plurals שָׁמַיִם wovon der Singular fehlt. Daher meiſtens im N. Teſt. gleichfalls der Plural von οὐρανὸς ſteht. Starke: „Hiermit zeiget der Apoſtel 1.) die Herrlichkeit und Würde dieſer gehofften Sache, als welche nicht auf noch von der Erden iſt, ſondern im Himmel. Luk. 10, 20. 2.) die Beſtändigkeit derſelben, als die nicht vergehet. 1 Petr. 1, 4. 3.) die Gemüthsbeſchaffenheit der Gläubigen, als welche nicht irdiſch, ſondern himmliſch geſinnet ſind. Kap. 3, 1. 2.“ —— ἣν προηκούσατε. προακούειν iſt ein ἅπαξ λεγόμ. im N. Teſt. Grotius: prima rudimenta accepistis. Nam *audientes* sunt Catechumeni Tertulliano de pat.: qui ibidem vocat auditorum tyrocinia. — Illud autem προ additum significat jam aliquod tempus ex eo transiisse. Heinrichs: principio, quum christ. religionem edoceremini, alio doctore (Epaphra) *ante* me, antequam ipse vos cognoscerem. —— ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγ. nehmen Einige für λόγος ἀληθινός. Dann kann es überſetzt werden durch sermo verax, das wahrhaftige Wort: ſo Chryſoſt., Erasmus, Roſenmüller und Andere; oder auch durch genuinum evangelium: ſo Storr, Stolz. Michaelis nimmt beides zuſammen: das wahrhafte, unverfälſchte Evangelium. So würde eine polemiſche Tendenz in der Stelle liegen, und der Ap. das Evangel. des Epaphras als das ächte gegen das der Irrlehrer zu Koloſſä hervorheben. Dieß widerräth aber beſtimmt die Parallelſtelle Epheſ. 1, 13. Man läßt alſo beſſer die Worte ſtehen, wie ſie ſtehen, und nimmt εὐαγγελίου als Appoſition

σοὶ μὲν ἐλευθερίας μισθὸς ἀποκείσεται. Eine der unſern den Worten nach ſehr ähnliche Stelle findet ſich bei Joſephus (Antiq. 8, 11, 2.): ἐν μόνῳ τῷ πρὸς θεῖον εὐσεβεῖ τὴν βεβαιοτάτην ἐλπίδα ἀποκεῖσθαι συμβέβηκεν.

zu ἀληθείας, wie Beza thut. Calvin bemerkt sehr richtig, daß alsdann auch eine größere Emphasis in der Stelle liege; Paulus nenne κατ' ἐξοχὴν das Evangel. sermonem *veritatis*; honoris causa ita nomen evangelii appositive contexitur. Legis doctrina est etiam sermo *verax*, sed sermo *veritatis* κατ' ἐξοχὴν appropriatur evangelio. So auch Grotius, Coccejus, Calixt. λόγος steht übrigens ganz wie 1 Kor. 1, 18. prædicatio.

V. 6. τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς. παρεῖναι εἴς τινα heißt so viel als παραγίνεσθαι πρός τινα, accedere ad aliquem [12]). Einige urgiren das Part. Präsens, und geben dem Wort eine Bedeutung, die es ursprünglich gar nicht hat, indem sie übersetzen: quod præsens est in vobis, oder: quod jam adest apud vos. In diesem Falle muß dann εἰς = ἐν sein. So Seb. Schmidt, Coccejus, Bengel. Auch Theophylact sagt nach Chrysost.: οὐ παρεγένετό φησι, πρὸς ὑμᾶς, καὶ ἐπίστη, ἀλλὰ πάρεστι, καὶ κρατεῖ ἐν ὑμῖν. Zu dieser Verwechslung des εἰς mit ἐν ist kein Grund vorhanden; das Präsens παρόντος kann durchaus nicht zu ihr nöthigen; denn nicht nur, wie schon Grotius bemerkt, steht das Präsens hebräisch fürs Präteritum (vergl. 2 Petr. 1, 12. das hebr. אֵתָה Sprüchw. 1, 27.), sondern auch sonst steht bei diesem Verbum das Part. Präsens fürs Präteritum [13]). Dem Sinne nach kann man wohl dazu denken oder voraussetzen: das Evangel. ist nicht blos zu euch gekommen, sondern auch noch jetzt bei euch; allein im Worte selbst liegt dieß nicht [14]).

---

12) *Joseph.* Ant. 1, 21. εἰς Σίκιμον παρῆν. 3, 5, 3. πάρεστι καὶ αὐτὸς εἰς τὸ στρατόπεδον. Vergl. auch Apg. 12, 20.

13) So führt Raphel eine Stelle aus Polybius an, wo παρὼν εἰς Θεσσαλίαν gar nicht anders übersetzt werden kann, als: quum in Thess. venisset.

14) Daher Raphel zu Chrys. und Theoph. Erklärung: Non quasi verbum hoc (παρεῖναι) per se significet manere et esse alicubi, non vero accedere; sed quod h. l. ita sit accipiendum. Nam verbum quidem ipsum nil amplius quam accedere significat, sive quis permaneat, in quem locum accessit; (ut Polyb.

—— καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ. Das ἐν für εἰς hier zu nehmen, wie Theodoret und Heumann thun, geschieht eben so ohne Grund, als kurz vorher Viele εἰς mit ἐν verwechseln. Diejenigen, die das Letztere thun, und παρόντος durch quod adest übersetzen, ergänzen nun hier πάρεστι. Da jene Uebersetzung unrichtig ist, so ist es auch diese Ergänzung. Man denkt besser mit Wolf und Camerar: auditur hinzu, oder am besten supplirt man nur ἐστὶ, quod, wie Böhmer sagt, vox παρόντος suppeditat. πᾶς κόσμος ist, wie Grotius bemerkt, eine Synecdoche, significans illustrissimas orbis partes, ut Rom. 1, 8. 10, 18. So sagt auch Clemens von Rom in dem ersten Briefe an die Kor. von P.: δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον. Nach Flatt liegt ein Gegensatz gegen die Beschränkung des Christenthums auf die Juden oder Palästina allein darin. Die Orthodoxen nach den Zeiten der Reformatoren, welche die angegebene Erklärung hatten, verwarfen dieselbe wieder aus dogmatischen Gründen, wie Balduin und Calov. Sie wiesen, weil ja doch wirklich und in der That das Evang. damals noch nicht in der ganzen Welt gepredigt worden sei, dem κόσμος eine engere Bedeutung an, und verstanden darunter nur das römische Reich. So auch spätere, wie Hezel. Michaelis dringt ebenfalls darauf, sogar mit den Worten: „weil zu P. Zeit das Evang. noch nicht in Amerika, Skandinavien und bei den Hottentotten (!!) gepredigt worden sei.“ An das römische Reich allein kann aber P. deßhalb nicht gedacht haben, weil das Evang., wie Böhmer bemerkt, damals schon zu den Parthern gekommen war, die doch nicht zum römischen Reiche gehörten. — Ueber den ganzen Zusatz sagt Calvin: ad piorum tam confirmationem quam consolationem valet, videre longe lateque evangelii effectum, multis ad Christum colligendis. So auch Chrysost. und

---

p. 479. ὁ Φίλιππος παρῆν εἰς Ἄργος, κἀκεῖ τὸ λοιπὸν μέρος τοῦ χειμῶνος διέτριβε) sive quis statim iterum alio se confert (ut p. 478. ὁ δὲ Φιλ. — παρῆν εἰς Τελφοῦσαν, κακεῖθεν εἰς Ἡραίαν.)

Theoph. Auch ließe sich in den Worten ein Gegensatz gegen das Evang. der Irrlehrer annehmen, welches nicht in der ganzen Welt, sondern nur in Colossä verbreitet sei und werde. —— καὶ ἔστι καρποφορούμενον. καὶ fehlt in A. C. D. und einigen andern Handschr. In diesem Fall braucht man bei ἐν παντὶ τ. κόσμῳ nichts zu ergänzen, sondern muß diese Worte unmittelbar an καρποφ. anknüpfen. Allein schon Erasmus sagt: Licet in nonnullis exempl. non addebatur posterius καὶ ante ἔστι, quæ tamen conjunctio mihi non videtur otiosa. Prior enim pertinet ad adverbium καθὼς, posterior ad id, quod subauditur, „pervenit ad vos, quemadmodum et in toto mundo est, *et ita est*, ut non solum prædicatum sit, verum etiam fructificet." Griesbach hat es daher mit Recht in den Text aufgenommen. — καρποφ. müßte eigentlich wie παρόντος im Genitiv stehn, und ἔστι fehlen, wenn die Konstruktion regelrecht sein sollte. Derselbe Fall ist unten V. 26. — Die metaphor. Bedeutung von καρποφορεῖν ist im N. Test. gewöhnlich. (Matth. 13, 22. Mark. 4, 20. Röm. 7, 4.) —— καὶ αὐξανόμενον, was in manchen Ausgaben fehlt, hat Griesbach mit Recht in dem Text beibehalten, da es sich in A. B. C. D. E. F. G. und bei allen alten Interpreten findet. Grotius: tanquam arbor et fructus profert et crescit. Theodoret: καρποφορίαν τοῦ εὐαγγελίου κέκληκε τὴν ἐπαινουμένην πολιτείαν· αὔξησιν δὲ, τῶν πιστευόντων τὸ πλῆθος. Ebenso unterscheiden die beiden Worte auch Chrysost., Theophyl., Calixt. Daß bei beiden ἐν παντὶ τ. κόσμῳ zu ergänzen ist, versteht sich von selbst. —— καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν. Luther übersetzt: in euch. Lanfrank und Osiander umschreiben es durch: in animis vestris. Besser aber, zumal wenn αὐξανόμενον im Texte bleibt, als dem ἐν π. κόσμῳ korrespondirend Grotius: non minus *apud* vos, quam apud alios. —— ἀφ' ἧς ἡμέρας statt: von dem Tage an, an welchem [15]).

---

15) Winers Grammatik, 3te Aufl., p. 142. 2. Matthiä Grammatik. p. 655. Buttmanns ausführliche Gramm. p. 535.

Unter ἡμέρα überhaupt die erste Zeit mit Heinrichs zu verstehen, und also von der Grundbedeutung abzugehen, ist ganz unnöthig. Denn so gut an andern Orten auf die erste Verkündigung des Evang. die Annahme desselben von Vielen erfolgte, so gut konnte dieß auch in Kolossä geschehen sein. —— ἐπέγνωτε übersetzt Storr mit Recht: agnovistis, denn es ist mehr als γνῶτε, und bezeichnet bei P. immer: anerkennen; wie ἐπίγνωσις praktische Erkenntniß ist. Im Hebräischen steht in diesem Falle נָכַר. Siehe unten zu V. 10. und Tholuck zu Röm. 1, 28. —— τὴν χάριν τοῦ θεοῦ. Die Gnade Gottes ist nicht allgemein nach Rosenmüller quodvis beneficium, so daß man mit ihm umschreiben müßte: vere cognovistis, quantum sit illud beneficium, quod doctrina hac imbuti estis, sondern besteht darin, daß Gott denen, die durch die Sünde im Tode liegen, Leben und volle Genüge hier und dort schenkt durch Jesum Christum. Dieß zeigt deutlich Röm. 5. Davenant gibt als Grund, warum P. nicht, wie er auch gekonnt hätte, εὐαγγέλιον sage, an: evangelium ornat a doctrina ejus propria, qua distinguitur a lege. Flacius: Observa autem descriptionem evangelii, esse doctrinam de gratia Dei efficacem hominibus ad salutem. Lex enim nec offert gratiam, sed iram potius denunciat, nec efficax est ad salutem præsertim et renovationem. — alioqui ad vitam et justitiam est mortua litera. —— ἐν ἀληθείᾳ ist verschieden erklärt worden. 1.) Einige nehmen es wie V. 5. also s. v. a. ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, die Gnade Gottes, wie sie im Evangelium, im Wort der Wahrheit, geoffenbaret ist. So Grotius, Muskulus, Selnecker. Wollte man auch annehmen, ἀλήθεια stehe schlechtweg für λόγος τῆς ἀλήθ., so könnte doch in jedem Fall der Artikel, ἐν τῇ ἀλήθ., nicht fehlen. 2.) Noch Andere nehmen es für χάριν καὶ ἀλήθειαν, und halten es dann, indem sie auf Joh. 1, 17. verweisen, für ein Hendiadys, also = χάριν ἀληθῆ θεοῦ, welcher Ausdruck 1 Petr. 5, 12. vorkömmt. Dann hieße es die wahrhaftige Gnade Gottes im Gegensatz gegen die falsche, von den Irr-

lehrern gelehrte. So Hombergk, Peirce, Moldenhauer, Storr. Seb. Schmidt will auch noch besonders an den Gegensatz gegen den A. B., wo nur σκία war, gedacht haben. Allein diese Erklärung scheint etwas willkürlich und gezwungen, besonders wegen des zwischen χάρις und ἐν ἀλ. stehenden τοῦ θεοῦ, das beide trennt. 3.) Am besten nimmt man es mit den meisten Ausl. für gleich mit ἀληθῶς. Dafür ist ganz der hellenistische Sprachgebrauch, indem die Hebräer die Adverbien durch Substantive mit Präpos. gaben, also wie בֶּאֱמֶת Richt. 9, 15. Man kann es dann auf die Kolosser beziehen, und mit ἐπίγν. verbinden; non simulate, sed vere amplectebantur evangelium. So Heumann, Gerhard, Rosenmüller, der Joh. 7, 26. vergleicht. Besser scheint aber die Beziehung auf Epaphras, der den Kolossern das Evangelium vere et sincere absque fuco verkündigte. So Oekumenius und Theophyl.: οὐκ ἐν ἀπάτῃ καὶ λόγοις εἰκαίοις, ἀλλ' ἐν ἀληθείᾳ. Nur ist der Zusatz des letztern τουτέστιν, σημείοις καὶ ἔργοις παραδόξοις unrichtig. Treffend Calvin: sicut ante testatus est, evangelium esse indubiam veritatem, sic nunc addit, sincere illis fuisse traditum. So auch Erasmus, Calixt und Andere.

V. 7. καθὼς καὶ „wie ihr denn auch (nämlich ἐν ἀληθείᾳ, rein) das Evang. empfangen habt von Ep." καὶ ist sehr verdächtig nach Griesbach; und wenn es auch ächt ist, so darf es keineswegs als etiam so premirt werden, daß daraus folgte: die Kolosser hätten auch noch von andern Lehrern als Epaphras das Evang. ἐν ἀληθείᾳ empfangen, sondern ist so viel als: nämlich, und steht ganz wie καθὼς καὶ Ephes. 4, 4. und καθάπερ καὶ 1 Thess. 4, 5. Richtig Heinrichs: vere et ut esse debebat, percepistis doctrinam christ. namque et vere et recte eam vobis Ep. tradidit. —— ἐμάθετε. Dieß Lernen beziehen die Ausl. alle, an die gerade vorhergehenden Worte anknüpfend, auf den von Epaphras empfangenen Unterricht in der christl. Lehre; nur Theodoret nimmt μανθάνειν für: hören, erfahren, Nachricht erhalten,

und knüpft an die erste Hälfte des 6ten Verses an: ἔφη αὐτοὺς παρὰ τούτου (Ἐπαφρᾶ) μεμαθηκέναι τὸν πανταχοῦ γενόμενον τοῦ κηρύγματος δρόμον, καὶ τῶν ἐν ἑκάστῳ ἔθνει πεπιστευκότων πλῆθος. Dieß ist aber unrichtig; denn, wollte man auch von der gewöhnlichen Bedeutung des μανθ. abgehen, so ist die Verbindung mit den entfernt stehenden Worten gezwungen; auch konnte Epaphras schwerlich, wie Paulus, die Kolosser von der Verbreitung des Evang. in aller Welt versichern. —— Ἐπαφρᾶ. Siehe die Einleit. §. 2 u. 3. —— συνδούλου. Chrysost.: τὸ ἀξιόπιστον δεικνὺς τοῦ ἀνδρός φησι, τοῦ συνδούλου ἡμῶν. —— πιστὸς διάκονος τοῦ Χρ. Ἰ. διάκονος nicht im speciellen Sinne wie Apg. 6, 3., sondern so viel als Verkündiger, Diener des Evang., wie P. sich selbst V. 23. und an vielen andern Stellen nennt. πιστὸς nicht so viel als πιστεύων, wie V. 2., sondern nach Chrysost. = ἀληθὴς. Nach 1 Kor. 4, 2. ist die Treue das Haupterforderniß eines Dieners Jesu Chr. Sie besteht darin, daß er nicht eigenen Ruhm und Ehre bei der Verkündigung des Evang. sucht (οὐχ ἵνα τοῦ δεσπότου τὴν ἀξίαν ἁρπάσῃ, sagt Theodoret zu 1 Kor. 4, 2.), wie auch, daß er das Heil und Wohl der ihm Anvertrauten vor Augen hat. Wohl mag hier dieß Wort im Blick auf die Irrlehrer, denen dieß Prädikat fehlte, gesprochen sein. Ueber das Zeugniß, das P. für den Epaphras ablegt, sagt Theodoret richtig: πολλοῖς δὲ αὐτὸν ἐκόμισεν ἐγκωμίοις, ἀγαπητὸν, καὶ σύνδουλον, καὶ πιστὸν τοῦ Χρ. διάκονον ἀποκαλέσας, ἵνα αὐτοῖς πλείονος αἰδοῦς ἀξιώτερος γένηται. —— ὑπὲρ ὑμῶν. Diese Lesart verdient äußern Autoritäten zufolge, und auch als die schwerere vor ἡμῶν, wie Bengel nach den Handschr. A. D. und einigen andern in den Text aufgenommen hat, den Vorzug. Chrysost.: πῶς δὲ ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος; τῷ πρὸς αὐτὸν (Παῦλον) ἀπελθεῖν καὶ δηλῶσαι ἡμῖν φησι (V. 8.) τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πν. Calixt, Michaelis und Andere erklären: „an eurer Statt dienet er mir im Gefängniß.“ Die Stellen Phil. 2, 30. und Philem. 13. können jedoch dieß nicht beweisen. Am besten thut man, es nicht mit διάκονος, sondern mit πιστὸς, als eine nähere Erklärung davon,

zu verbinden; also in vestri commodum, salutem, vestra causa, in dem Sinn, wie es P. 2 Kor. 4, 5. erklärt. In dem dem Anselm von Canterbury zugeschriebenen Commentar heißt es daher: non Colossensium quærebat, sed Colossenses, non res eorum cupiebat acquirere, sed ipsos Deo adjungere.

V. 8. δηλώσας. Hesych: δηλῶσαι· σημᾶναι. 1 Kor. 1, 11. —— ἀγάπην sc. πρὸς ἡμᾶς, und nicht nach Coccejus und Andern πρὸς πάντας τοὺς ἁγίους, denn wozu diese Wiederholung des schon V. 4. Gesagten? Daß von der Liebe zum Apostel die Rede ist, dafür spricht auch das V. 9. sogleich folgende καὶ ἡμεῖς. Darin nämlich bewies der Ap. seine Gegenliebe im Geist, daß er nicht aufhörte, für sie zu beten. —— ἐν πνεύματι. πνεῦμα kann vom menschlichen oder göttlichen, d. h. heiligen Geiste stehen. Denkt man hier an den ersten, so zeigt entweder dieser Zusatz zu ἀγάπη nach Wolf an, quod nondum viderint apostolum ἐν σαρκὶ (vergl. Kap. 2, 1. 5. 1 Kor. 5, 3.); oder er steht für πνευματικὴν (ἀγάπην), und man übersetzt mit Cornelius a Lapide: amor, qui ab interno sensu et affectu pendet, amor sincerus et serius. So scheinen es auch Bretschneider und Rosenmüller nach Nösselt zu verstehen, wenn sie sehr unbestimmt übersetzen: amor vere christianus, evangelio conformis. Aber πνεῦμα muß hier vom heiligen Geiste genommen werden [16]), und Beausobre sagt richtig: On explique du Saint Esprit, parceque St. Paul le représente par-tout comme l'auteur et le principe de l'union des fidèles. 1 Kor. 12, 13. Epheſ. 4, 3. Phil. 2, 1. und beſonders Röm. 15, 30. Philem. 16. iſt es mit ἐν κυρίῳ verwechſelt. Dieſe Bedeutung von πνεῦμα erkennen bei weitem die meiſten Ausl. an. — Grotius überſetzt: *propter* sp. sanctum. Mit Recht entgegnet aber Calov: non

16) Wenn einige Hdſchr. und die äthiopiſche Ueberſetzung ἁγίῳ wirklich beiſetzen, ſo iſt dieß offenbar nur erklärendes Gloſſem.

ratio amoris redditur, sed amoris principium et qualitas, quod a spiritu et in spiritu et veritate sit. Man muß dem ἐν seine urſprüngliche Bedeutung laſſen, und es auch nicht mit den Meiſten für διὰ (τοῦ πνεύματος) nehmen; allerdings iſt dieſe Liebe eine durch den heiligen Geiſt, den Geiſt Jeſu gewirkte, aber zugleich auch eine in ihm fort Beſtand habende. Er iſt zugleich das Band, in welchem alle vereinigt ſind (Epheſ. 4, 3.). Dieſe Liebe im Geiſt (nach Flatt im Gegenſatz gegen die Liebe, die ſich einzig auf natürliche Neigungen gründet) kann auch bei allen denen Statt finden, die ſich noch nie geſehen haben, wie eben P. und die Koloſſer. Daher Erasmus in der Paraphraſe: per evgl. intelligimus vestram erga nos benevolentiam, non vulgarem illam, qua vulgo benevolunt nobis et amicis, sed spiritualem et evangelicam, qua diligmus omnes, per quos illustratur et confirmatur evangelii gloria, etiamsi corporeis oculis nunquam sint nobis conspecti. Chryſoſtomus: οὐδὲν οὕτως ἰσχυρὸν ὡς ὁ τοῦ πνεύματος δεσμός. [17])

3.) Bitte des Apoſtels für das weitere Fortſchreiten der Gemeinde. V. 9—11.

V. 9. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden gibt Davenant richtig an: Paulus, quia intellexit jacta fuisse religionis fundamenta in Colossensibus et in iis primitias spiritus et renovationis perspexit, „διὰ τοῦτο" vehementius a Deo petit incrementa earundem gratiarum.

---

17) Ueberhaupt verdient die ganze Stelle nachgeleſen zu werden, wo Chryſoſt. die Liebe im Geiſt mit der natürlichen, aus Verwandtſchaft, gleichem Geſchäft, Kunſt, Nachbarſchaft, gemeinſchaftlichem Eſſen und Trinken herrührenden Liebe zuſammenſtellt und vergleicht. ἡ δὲ, ſagt er unter andern, πνευματικὴ ἀγάπη πασῶν (φιλίων) ἔστιν ἀνωτέρα, καθάπερ τις βασίλισσα τῶν ἰδίων κρατοῦσα, καὶ λαμπρὸν ἔχει τὸ σχῆμα. οὐδὲν γὰρ γήϊνον αὐτὴν τίκτει, καθάπερ ἐκείνην, οὐ συνήθεια, οὐκ εὐεργεσία, οὐ φύσις, οὐ χρόνος. ἀλλ' ἄνωθεν κάτεισιν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. κ. τ. λ.

Coccejus trefflich: Omnis prædicationis et institutionis fructus ex divina benedictione provenit. Igitur Paulus et Timotheus (Letzterer ist jedoch im Texte nicht mit inbegriffen), ad quod hortati volunt Colossenses, id testantur se petere a Deo. Wegen des nach θελήματος stehenden und auf θεὸς V. 6. zu beziehenden αὐτοῦ, mit Beza V. 7. und 8. einzuschalten, um unmittelbar an V. 6. anzuschließen, ist unnöthig und unzulässlich. — Die Bitte des Apostels in diesem und den folgenden Versen geht auf Vervollkommnung in der Erkenntniß (V. 9.), auf Wachsthum in einem geheiligten Leben (V. 10.) und endlich auf Geduld im Leiden (V. 11.) —— ἠκούσαμεν. Das fehlende Object dazu ist alles von V. 4—6. Gesagte. —— οὐ παυόμεθα κ. τ. λ. wo sonst auch ἀδιαλείπτως εὐχαριστοῦμεν steht. 1 Thess. 1, 2. 3. παύομαι mit dem Part. statt dem Infinit. ist ganz gut griechisch [15]). Ebenso Apg. 5, 42. Luk. 5, 4. —— προσευχ. καὶ αἰτούμ. Der Unterschied, den man zwischen diesen beiden Worten machen wollte, daß das erstere vom Dank-, das zweite vom eigentlichen Bitt-Gebet gebraucht werde, läßt sich nicht festhalten. Luk. 22, 41. und Phil. 1, 9. sind dagegen. Beide Worte werden vom Bitten um etwas Gutes und um Abwenden des Bösen gebraucht; sie verstärken sich daher nur. Böhmer: flagrantes preces mittit. —— ἵνα πληρωθῆτε. πληροῦν heißt erfüllen, anfüllen, und wenn von geistigen Dingen die Rede ist: vollkommen, vollständig machen. Matth. 5, 17. Es verdient bemerkt zu werden, daß πληρόω und πλήρωμα besonders häufig in unserm Briefe und in dem an die Epheser vorkömmt, woraus wahrscheinlich wird, daß die Irrlehrer sich dieser Worte als Kunstausdrücke zur Bezeichnung eigenthümlicher Lehren bedienten, und der Ap. absichtlich gleichfalls dieselben gebrauchte, um die den Irrthümern entgegenstehende Wahrheit diesen Gemeinden in ihnen schon bekannten und geläufigen Ausdrucksweisen desto näher zu bringen und faßlicher zu machen. Die polemische Beziehung

15) Winers Grammatik, 3te Aufl. p. 283.

unſers Verſes iſt daher auch von allen Ausl. anerkannt worden. Weiter unten wird ſich dieß noch mehr beſtätigen. —— τὴν ἐπίγνωσιν. Das womit erfüllt wird, ſteht im N. Teſt. bei πληροῦν an 7 Stellen im Genitiv, an 2 nur (Röm. 1, 29. 2 Kor. 7, 4.) im Dativ, und nur an unſerer Stelle im Accuſativ, es ſei denn, daß man mit Griesbach Phil. 1, 11. die Lesart καρπόν der gewöhnlichen καρπῶν vorzieht. Ganz unnöthig iſt es, κατὰ dabei zu ſuppliren, indem, wie auch Beza, Erasmus und Grotius bemerkt haben, im gut Griechiſchen beim Paſſiv oft derſelbe Accuſativ ſteht, den das Activ regiert. Auch im N. Teſt. iſt dieß öfter der Fall, z. B. Mark. 16, 5. Hebr. 6, 9. Matth. 16, 26. [19]) Vielleicht trifft auch hier der hebr. Sprachgebrauch mit dem Gräcismus zuſammen, da nach erſterm die Verba des Vollmachens einen doppelten Accuſativ bei ſich haben. — ἐπίγνωσις muß man wohl unterſcheiden von γνῶσις. Wenn die griech. Ausl. es umſchreiben: γνῶσις ἐπὶ γνῶσιν, und Grotius: major exactiorque cognitio, ſo iſt dieß zwar nicht unrichtig; allein man muß ſtets beachten, daß es practiſche Erkenntniß, Anerkenntniß bedeutet, alſo ſubjectiv ſteht, während γνῶσις auch objectiv gebraucht wird. So z. B. könnte Kap. 2, 3. oder 1 Kor. 8, 1. γνῶσις nimmermehr mit ἐπίγνωσις verwechſelt werden, obgleich es nach der Grotius'ſchen Ueberſetzung geſchehen dürfte. Die angegebene Bedeutung von ἐπίγν. tritt in allen Pauliniſchen Stellen deutlich hervor. Vergl. Röm. 1, 28. 10, 2. Epheſ. 1, 17. 4, 13. Phil. 1, 9. 1 Tim. 2, 4. 2 Tim. 2, 25. 3, 7. Tit. 1, 1. Philem. 6. [20]) ——

---

[19]) Matthiä griech. Gramm. §. 424. p. 782. Winer Gramm. p. 186, 5. Der Recenſent der 1ſten Aufl. dieſer Gramm. (wahrſcheinlich Schulz) bemerkt (theol. Annalen 1823. p. 91.), es ſei keineswegs einerlei πληροῦσθαι τὴν ἐπίγν. und πληρ. τῇ ἐπιγν. oder τῆς ἐπιγν. Letzteres heiße: mit oder von Erkenntniß erfüllt werden, das erſtere: in ſeiner Erkenntniß vollendet, vollkommen werden. Jedoch aus dem N. Teſt. läßt ſich dieß nicht beweiſen.

[20]) Röm. 3, 20. überſetze ich: Anerkenntniß der Sünde (der Sündhaftigkeit). Schleusner s. v. nimmt eine active und paſſive Bedeutung an, nämlich: cognitio, und illud ipsum, quod

τοῦ θελήματος αὐτοῦ, nicht voluntas als Inbegriff der göttlichen Gebote, wie ganz falsch Pelagius und Dionysius Carthus. es verstehen, sondern decretum, consilium. Dieß geht deutlich aus Ephes. 1, 8—10. und Kol. 2, 2. hervor, wo μυστήριον statt θέλημα steht. Dieß decretum divinum (denn αὐτοῦ muß auf θεὸς und nicht auf χριστὸς V. 7. mit Einigen bezogen werden) besteht darin, daß Gott durch Christum die Scheidewand zwischen Juden und Heiden (das jüd. Gesetz) abbrach, und beide unter Ein gemeinschaftliches Haupt (Christum) stellte, so daß beide durch diesen den Zugang (προσαγωγὴ) zum Vater haben, und also sowohl für Heiden als für Juden die Erlösung, die Vergebung der Sünden, allein in Christo zu erlangen ist. (Vergl. Ephes. 1, 10. 2, 16. 18. Kol. 1, 26. 27.) Gerade dieß läugneten aber die jüdischen Irrlehrer zu Kolossä, indem sie die Erlösung und den Zugang zum Vater durch den Beistand höherer Geister (Emanationen), und, um mit diesen in Verbindung zu kommen, Beibehaltung des jüd. Gesetzes und überhaupt strenge Ascese lehrten. (Vergl. zu Kap. 2, 8—23). Mit Recht hielten daher schon die griech. Ausl. unsere Stelle für polemisch. So Chrysost., Theodoret, Theophyl., Oekumenius: θελήμα τοῦ θεοῦ τουτέστιν τὸ τὸν υἱὸν δοθῆναι ὑπὲρ ἡμῶν, οὐχὶ τοὺς ἀγγέλους. Der Scholiast bei Matthiä: ἤγουν τοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ προσαχθῆναι αὐτῷ τοὺς ἀνθρώπους, καὶ μὴ δι' ἀγγέλων. —— ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ. Die Verbindung dieser Worte mit dem folgenden περιπατῆσαι, die sich bei Theodoret findet, ist ganz unzulässig, weil theils die Art und Weise des περιπατ. schon hinlänglich durch ἀξίως angegeben wird, theils die Stelle Ephes.

---

cognoscitur. ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ heiße daher vera religio. Betrachtet man die angeführten Stellen genauer, so sieht man bald, daß ἐπίγν. überall active steht. Allerdings kann es dann auch wohl vera religio sein, aber nur im subjectiven Sinne; alle wahre Religion ist practische Erkenntniß Gottes. ἐπίγν. τῆς ἀληθείας ist das Eingehen des Menschen in die Wahrheit, d. h. das ihr Gehorsamwerden.

1, 8. aufs Bestimmteste dagegen ist. Das ἐν bezeichnet nach seiner gewöhnlichen Bedeutung hier das Mittel. Davenant: ostendit, unde oriatur efficax illa agnitio divinæ voluntatis, vel in quo funditur. An noch 2 Stellen, nämlich Ephes. 5, 18. und Kol. 2, 10. steht πληροῦσθαι: ἐν, wo es, wie hier, nicht das, womit, sondern das, wodurch man mit etwas erfüllt wird oder werden soll, bezeichnet. Die σοφία und συν. πνευμ. ist also das Mittel zur ἐπίγνωσις, was ganz mit der angegebenen Bedeutung des letztern übereinstimmt. Es ist daher gegen die Grammatik sowohl, als gegen die Paulinische Lehre, wenn Böhmer ohne allen Grund ἐν für = εἰς nimmt, und sagt: declaraturus est apostolus, ad quid expediat ἡ ἐπίγνωσις τοῦ θελ. τοῦ θεοῦ. Es verhält sich nach Kap. 2, 2. gerade umgekehrt. Eben so unrichtig ist die Uebersetzung des ἐν durch unacum, in welchem Falle unsere Worte etwas bezeichneten, was zur ἐπίγν. nothwendig hinzukommen müßte. — Theophylact macht auf die fünfmalige Wiederholung des πᾶς in unsern Versen aufmerksam; Paulus deute damit an: ὅ τι ἔχουσι μὲν δὲ νῦν, οὐ μὴν τὸ πᾶν. ὥστε, δεῖ αὐτοὺς τὸ τέλειον προσλαβεῖν. — σοφία und σύνεσις geradezu für synonym mit Michaelis, Storr, Flatt und Heinrichs zu halten, erlaubt der Sprachgebrauch nicht. Man findet in den Lexicis keine genaue Angabe des Unterschiedes zwischen ἐπίγνωσις, γνῶσις, σοφία, σύνεσις und φρόνησις. [21]) Scheinen auch einige derselben an einzelnen Stellen mit einander verwechselt zu werden, so ist dieß doch nicht hier der Fall. σοφία heißt hier: Weisheit, und steht prägnant von der rechten Weisheit im Gegensatz gegen die vorgegebene falsche der Irrlehrer (Kap. 2, 23.), also wie Kap. 2, 3.

---

[21]) So heißt nach Schleusner ἐπίγνωσις an unserer Stelle major et exactior cognitio et scientia; σοφία gleichfalls an unserer Stelle: cognitio religionis christ., sapientia christiana. Sieht man σύνεσις nach, so heißt auch dieß scientia und sapientia. Demnach käme die exactior scientia religionis christ. (ἐπίγν. τοῦ θελ.) durch die summa scientia rerum ad relig. christ. pertinentium (wie Schleusner die Worte πᾶσα σοφία καὶ σύνεσις πν. gibt), was sich selbst widerspricht.

Kenntniß der Wahrheit. Wer nun wahrhaft weiſe iſt, wird dadurch zur Anerkenntniß jenes θέλημα τοῦ θεοῦ geführt. πνευματικὴ gehört alſo nicht nach einigen Ausl. auch zu σοφία, ſo wenig als es zu σοφία Kap. 2, 3. ſupplirt werden muß, ſondern allein zu σύνεσις. Dieß Letztere iſt bei P. nämlich ganz unſer: Verſtändniß (von: Verſtand, dem Trennungs- und Unterſcheidungsvermögen), Einſicht. Die σύνεσις iſt als ſolche nicht auf göttliche, ſondern menſchliche, weltliche, ſichtbare Dinge gerichtet. Apg. 13, 7. Hammond, Hunnius, Zachariä, Wahl und Andere erklären es ganz richtig durch prudentia in rebus judicandis conspicua; Calvin und Coccejus geben es durch dijudicatio oder facultas distinguendi inter id, quod sequendum vel fugiendum, approbandum vel rejiciendum sit. Durch das πνεῦμα wird die σύνεσις auf geiſtliche und göttliche Dinge gerichtet und eine πνευματικὴ. Als ſolche nun ſteht ſie, wie Theophylact und Chryſoſtomus bemerken, der ἀνθρωπίνη gegenüber. Auch Oekumenius ſagt: μὴ κατὰ τὴν σύνεσιν, φησὶ, τῶν παρ' ὑμῖν σοφῶν. Der νοῦς τῆς σαρκὸς (Kap. 2, 19.) hat auch eine σύνεσις, ſie iſt aber in göttlichen Dingen eine falſche, verkehrte. Daher Calvin: quamdiu homines reguntur carnis suæ sensu, habent ipsi quoque suam sapientiam, sed quæ mera est vanitas, utcunque in ea sibi placeant. Die σύνεσις πνευμ. iſt alſo an unſerer Stelle wie Calov ſagt: dijudicandi facultas, ut fallacias et imposturas pseudoapostolorum quascunque prudenter animadvertere et a veritate solide discernere possint. Sie iſt aber nicht blos ein Verſtändniß oder Einſicht in geiſtlichen göttlichen Dingen, ſondern auch ſelbſt vom πνεῦμα bewirkt. Ganz gezwungen bezieht Michaelis das πνευματικὴ ſpeciell auf das Geſetz Moſis, und will an das geiſtliche Verſtändniß oder die geiſtliche Deutung deſſelben gedacht haben, indem er auf 1 Kor. 10, 3. 4. hiweist. Aus dem Bisherigen erhellt, daß es unrichtig iſt, σύνεσις für = γνῶσις zu nehmen, und mit Beza und Böhmer dafür Kap. 2, 3. anzuführen. Die hierhergehörige Parallelſtelle iſt vielmehr, wie Grotius und

Heumann angeben, Epheſ. 1, 8., wo φρόνησις ſtatt σύνεσις ſteht, und woraus hervorgeht, daß nicht σοφία = φρόνησις iſt, wie Böhmer will. Die angegebene Bedeutung von σύνεσις tritt an den andern Stellen, wo das Wort von P. gebraucht wird (Epheſ. 3, 4. Kol. 2, 2. 2 Tim. 2, 7.), deutlich hervor. An dieſen Stellen iſt πνευματική nicht beigegeben, weil es ſich nach dem Zuſammenhang von ſelbſt verſteht. Der Sinn der apoſtoliſchen Bitte iſt alſo: „daß ſie durch eine vollſtändige Kenntniß der Wahrheit und durch die Einſicht in geiſtliche Dinge, die ſie Wahres vom Falſchen unterſcheiden läßt, zur vollkommenen Anerkenntniß jenes göttlichen Rathſchluſſes gelangen möchten."

V. 10. περιπατῆσαι. Ergänze εἰς oder ὥστε vorher, wie Kap. 4, 6. Epheſ. 4, 22. Es verdient ſehr beachtet zu werden, daß demnach das περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου Folge oder Zweck der ἐπίγνωσις iſt, zu welcher man durch σοφ. und σύνεσ. πν. gelangt. Zu einem dem HErrn wohlgefälligen Leben gehört dieſe ἐπίγν. alſo auch nothwendig. — Der metaphor. Gebrauch von περιπατεῖν iſt nicht blos ein Hebraismus, ſondern kommt auch, wie Raphel gezeigt hat, bei den Griechen vor. — ὑμᾶς nach περιπ., obwohl es ſupplirt werden muß, iſt ſicher unächt. Es fehlt in A. B. C. D. F. G. und einigen andern Hdſchr. —— ἀξίως τοῦ κυρίου i. e. sic vivatis, ut decet illum, qui est per evangelium vocatus in adoptionem filiorum Dei et in vivam spem hæreditatis cœli. Dieß iſt beſſer, als die matte Umſchreibung: doctrinæ domini convenienter. Von der Lehre iſt hier gar keine Rede. Unter dem κύριος verſtehen Anſelmus, Erasmus und einige K. V. Gott, indem ſie auf 1 Theſſ. 2, 12. hinweiſen, wo ἀξίως τοῦ θεοῦ ſteht. Allein P. verſteht unter dem κύριος ſonſt immer Chriſtum, auf den das Wort auch hier mit den meiſten Ausl. muß bezogen werden. ἀξίως τοῦ θεοῦ und ἀξίως τοῦ χριστοῦ wahdeln, war dem Ap. überhaupt eines und dasſelbe; um ſo weniger nöthig iſt es, unter κύριος Gott zu verſtehen. Hingegen zeigt die ange-

führte Stelle die Unrichtigkeit der ohnehin sehr gewaltsamen Verbindung des κυρίου mit dem folgenden ἀρέσκειαν, die der Syrer hat, und die von Einigen nach Michaelis Vorgang beibehalten worden ist. Der Genitiv bei ἀξίως steht auch Ephes. 4, 1. Phil. 1, 27. [22]) —— εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν. i. e. ut omni modo domino placeatis. Wie dieß geschieht, sagt das Folgende: 1.) durch das καρποφορεῖν. 2.) durch das αὐξάνειν. 3.) durch das δυναμοῦσθαι. — ἀρέσκεια kommt nur hier im N. Test. vor. Bei den Griechen klebt dem Worte der Begriff des Gefallens durch Schmeichelei an, studium placendi per blanditias et assentationes. So auch Sprüchw. 30, 31.: ψευδεῖς ἀρεσκείαι. Hier steht es in bonam partem. [23]) —— καρποφοροῦντες. Ganz unstatthaft ist die Verbindung dieses und der folg. Partic. mit dem in παυόμεθα liegenden ἡμεῖς (Paulus). Beza, Bengel, Flatt und Andere verbinden sie mit πληρωθῆτε. Dieß geht aber dem Sinne und dem Zusammenhange nach nicht an, indem, wie bemerkt, diese Partic. das ἀρέσκειαν erklären, demnach nothwendig zunächst zu περιπατῆσαι gehören. Am besten nimmt man sie als absolute Nominative, wie Phil. 3, 10. Ephes. 4, 2. [24]), und löst sie auf durch: „dadurch, daß." —— ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ. Davenant: non in uno aliquo genere, sed in omni bono opere est fructificandum. Den Ausdruck mit Einigen nur von dem Werk der Liebe zu verstehen, ist unrichtig. —— τῇ ἐπιγνώσει. Die gewöhnliche Lesart: εἰς τὴν ἐπίγνωσιν, nach der auch noch viele Neuere, wie Storr, Flatt, Heinrichs erklären, hat Griesbach aus

---

22) Raphel führt dafür auch Beispiele aus griech. Schriftstellern an. Nur eines hier. Demosthenes sagt: χαλεπόν ἐστι τὴν σὴν φύσιν ἀξίως τῶν ὑπαρχόντων διελθεῖν.

23) Bei Philo findet sich auch diese Bedeutung. de profug. p. 463. B. λευῖται τρόπον τινὰ φυγάδες εἰσὶν ἕνεκα ἀρεσκείας θεοῦ γονεῖς καὶ τέκνα ἀπολειπόντες. De vict. p. 837. οἱ πρὸς τὴν τοῦ ὄντως ὄντος ἀρέσκειαν ζῆν ἐγνωκότες. Vergl. *Casaubonus* comment. ad Theophrast. Char. eth. 5. p. 62. ed. Fisch.

24) Winers Gramm. p. 445. Viger de idiot. p. 337. sqq.

dem Texte mit Recht verwiesen. Denn A. B. C. D. E. F. G., die Syrische, Aethiopische, Koptische Uebersetzung, Clemens und Cyrill von Alex. lesen τῇ ἐπιγνώσει, während die gewöhnliche Lesart sehr wenige Autoritäten für sich hat, und auch innere Gründe gegen sie sprechen. Denn wenn gleich Flatt an und für sich sehr wahr sagt: „richtige und lebendige Erkenntniß Gottes ist Quelle dieses ἔργ. ἀγ., aber auf der andern Seite tragen auch diese ἔργα dazu bei, daß unsere christl. Erkenntniß immer vollkommener wird," so kann dieß doch nicht in unserer Stelle liegen; denn unsere Worte hängen durch περιπατῆσαι von πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν ab. Nach der gewöhnlichen Lesart aber würde das Wachsthum in der Erkenntniß oder zu ihr eine Folge sein von dem Erfülltsein mit ihr, oder von dem Vollkommensein in ihr; was nicht möglich, sondern gerade umgekehrt der Fall ist. Das αὐξάνειν wird offenbar (durch περιπατ.) als Folge des πληρωθῆναι τὴν ἐπίγν. dargestellt, und αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει heißt also nichts: „wachsend in der Erkenntniß," (was auch grammatisch sich nicht erweisen ließe) sondern: „durch, vermittelst jener Erkenntniß, mit der ihr erfüllt seid." Der Dativ steht hier also in seiner ganz gewöhnlichen Weise, wo die neutestam. Schriftsteller auch ἐν setzen (1 Petr. 2, 2. 2 Petr. 3, 18.), was aber P. hier eben deßhalb wohl unterläßt, damit man nicht an ein Wachsen in der Erkenntniß, wovon er schon V. 9. gesprochen, denken kann. Uebrigens haben auch einige Hdschr. ἐν τῇ ἐπ., und die Vulgata übersetzt, wie Luther: *in* scientia. Es scheint dieß aber nur ein interpretamentum der unrichtigen Lesart εἰς τὴν ἐπ. zu sein.

V. 11. ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι. δυναμόω kommt nur [illegible] im N. Test. vor, ist aber ganz so viel als ἐνδυναμόω, wie Ephes. 6, 10. zeigt. Vergl. Phil. 4, 13. 1 Tim. 1, 12. 2 Tim. 2, 1. 4, 17. Röm. 4, 20. Die LXX geben damit das hebr. עֻזִּי (Ps. 68, 29.) oder גְּבֶר (Kohel. 10, 10. Dan. 9, 27.) De Wette übersetzt: „mit aller Kraft gekräftiget." πᾶς muß wieder, wie in den vorherg. Versen,

aufgelöst werden: mit Kraft zur Ertragung aller Leiden und zum Widerstand gegen alle Versuchungen. —— κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ. κατὰ gemäß; so wie es seiner Macht angemessen ist, wie sie es mit sich bringt und allein kann. τῆς δόξης soll nach Grotius so viel sein, als τῆς ἰσχύος Epheſ. 1, 19. Auch Storr nimmt δόξα in der Bedeutung von κράτος und übersetzt: pro summa virtute. Ihm stimmt Flatt bei. Dieß geschieht aber ohne allen Grund. Es läßt sich nicht einsehen, warum dem δόξα seine ursprüngliche, hier so bezeichnende Bedeutung genommen werden soll. κράτος τῆς δόξης steht nämlich, wie Beza sagt, für: potentia gloriosa i. e. magna et invicta. (Jes. 40, 26.) Heumann: „eine herrliche Macht, weil sich Gott durch dieselbe bei den Menschen verherrlicht, so daß diese seine Kraft und Macht rühmen müssen." Sehr schön bemerkt Davenant über diesen Zusatz zu κράτος: die δόξα enthalte in sich omen vel promissionem victoriæ triumphi; non enim esset hæc vis gloriosa, si a peccato superaretur (Röm. 8, 37.); gloriosa heiße diese vis aber auch zugleich propter admirabilem modum vincendi. Unrichtig denkt Beausobre nur allein an die Macht und Kraft, nach welcher Gott die Gläubigen einst aus dem Tode auferwecken und ins ewige himmlische Reich versetzen werde. — Mit Recht schloß man früherhin aus dieser Stelle, daß der Mensch nicht durch eigene Kraft die Versuchungen überwinden und sich den Sieg verschaffen könne, sondern dazu der Macht und Kraft Gottes bedürfe, welche ihm Gott durch den Geist seines Sohnes, den h. Geist mittheilt, um welchen der Mensch Gott bitten muß, wie beides Epheſ. 3, 16. lehrt. Augustinus: multos impedit a firmitate præsumptio firmitatis: nemo erit a Deo firmus, nisi qui a se ipso se sentit infirmum. Melanchthon: confortati robore gloriæ Dei i. e. Deus confortat per spiritum sanctum credentes in afflictione, et efficit pacatas conscientias, et gaudium in Deo. Neque enim Liberum Arbitrium seu Ratio potest vincere metum mortis aut inferorum. Mit gleichem Recht zog man dann

den Schluß, daß der Sieg nicht uns und unserer Tugendkraft zum Ruhm und zur Ehre gereiche, sondern daß alle Ehre Gott gebühre (Ps. 115, 1.), weßhalb auch Erasmus paraphrasirte: ut omnis gloria eorum, quæ per nos fortiter geruntur, ad illum redeat. —— εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν. Die Vulgata ganz falsch: in patientiâ. εἰς bezeichnet den Zweck. Ob man das πᾶς auf die Geduld in allen, auch den verschiedensten Leiden, oder mit Chrysost. auf die Geduld zu aller, jeder Zeit bezieht, ist ziemlich einerlei. Die griech. Ausl. geben den Unterschied von ὑπομ. und μακροθ. so an: μακροθυμεῖ τις πρὸς ἐκείνους οὓς δυνατὸν καὶ ἀμύνασθαι· ὑπομένει δὲ, οὓς οὐ δύνατα ἀμύνασθαι. διὰ τοῦτο ἐπὶ μὲν θεοῦ οὐδέποτε ὑπομονὴ λέγεται, μακροθυμία δὲ πολλαχοῦ [25]). So auch Calixt und viele Andere. Unnöthig scheint es aber, mit Einigen die ὑπομ. nur auf das, was Gott schickt, die μακροθ. nur auf das, was einem von Menschen widerfährt, einzuschränken. Unbegründet ist ferner die Erklärung des Grotius: ut non tantum mala constanter feratis, sed et meliora speretis de inimicis vestris. Auch Schleusner und Rosenmüller wollen μακροθ. nicht durch longanimitas, quum tardi sumus ad iram, wie Kap. 3, 12. übersetzen, sondern durch exspectatio patiens auxilii divini, wie Jak. 5, 7., woraus dieß aber gar nicht folgt. —— μετὰ χαρᾶς. Wenn Chrysost., Theophyl., Vatablus, Storr, auch einige lateinische Hdschr. diese Worte vom 11ten Vers trennen, und mit dem folgenden εὐχαριστοῦντες verbinden, so ist dieß ganz unstatthaft, indem gerade mit diesen Worten das Characteristische der christlichen Geduld angegeben werden soll. μετὰ ist keineswegs, wie Heumann will, so viel als καὶ, bezeichnet auch nicht nach Beza den Ursprung der μακροθ. (also = ex), sondern drückt aus,

25) Die Stelle Röm. 15, 5., wo Gott θεὸς τῆς ὑπομονῆς heißt, streitet nicht dagegen; denn es soll hier nicht gesagt werden, daß Gott geduldig sei, sondern daß er Der ist, der Geduld verleiht dem Menschen. Eben so wenig ist Apok. 3, 10. dagegen. Vergl. Titt-mann de synonymis in N. Test. p. 194.

womit die Geduld begleitet, verbunden sein soll. Hieronymus: ibi est vera patientia, ubi aliquis gaudet etiam sustinere, quod patitur. Die Geduld oder Gelassenheit des natürlichen Menschen, die stoische oder sogenannte philosophische, rührt aus Stolz, Ehrgeiz oder Trotz her, und ist deßhalb auch meist mit innerer, heimlicher Unzufriedenheit verbunden, so sehr sie auch nach Außen glänzen mag. Die Geduld des Christen kommt aus dem festen Vertrauen zur göttlichen Vaterliebe in Christo; aus der Zuversicht, daß uns alle Dinge zum Besten dienen müssen; aus der festen Hoffnung, daß dieser Zeit Leiden nicht werth sind der Herrlichkeit, die an uns soll offenbar werden. Darum ist sie mit innerer Freude verbunden. Das ὡς λυπούμενος, ἀεὶ δὲ χαίρων (2 Kor. 6, 10. sq.) kann kein ungläubiger Philosoph dem großen Apostel nachsagen. — Auch gibt P. in unserm Verse deutlich zu verstehen, daß die Stärke der Christen, die Art ihres Sieges und ihre Kraft im Ertragen und Erdulden bestehe, wie der HErr selbst durch die geduldigste Ertragung der größten Leiden den größten Sieg davon trug. (Kol. 2, 15.) Longe enim, sagt Cornelius a Lapide, difficilius est dura et fortia pati, quam fortia agere (prov. 16, 32.). Fortia agere Romanum est, ajebat Scævola, sed fortia pati Christianum est. Sehr schön sagt Augustinus (epist. 42.): Gentiles et idololatria eorum non a repugnantibus, sed a morientibus Christianis victi sunt. Melanchthon: Hæc in adversis rebus uberrima consolatio est, et efficacissima, scire, quod Deus exigat patientiam, et quidem cum gaudio conjunctam. Hoc non humana ratio deprehendit. &c. [26])

---

[26]) Vergl. auch, was darüber Chrysostomus sagt in der 85. Homilie zum Matth. und Ambrosius Offic. 1, 41.

4.) Schilderung des Wesens, der Würde und des Werkes Dessen, durch welchen auch die Kolosser der größten Wohlthaten theilhaftig sind. V. 12—23.

V. 12. Dieser Vers ist eigentlich erst Einleitung in die angegebene Schilderung. Die Verbindung mit den vorhergehenden gibt Cornelius a Lapide so an: Materiam vero et causam, qua se quisque Christianus ad gaudium et gratiarum actionem excitat, subjicit dicens: qui nos dignos fecit. εὐχαριστοῦντες. Dieß darf nicht auf das in παυόμεθα (V. 9.) liegende ἡμεῖς (Paulus) bezogen werden, sondern geht, wie die nächst vorhergehenden Participien, auf die Kolosser. Mit Ermahnung zum Dank geht er also nun über zu den Wohlthaten durch Christum. Atque, sagt Calvin, ita ingreditur in plenam Christi descriptionem. Hoc enim unicum erat remedium Colossensibus adversus omnes insidias pseudoapostolorum probe tenere, quid esset Christus. —— τῷ πατρὶ. Cocceius: non dicit *Deo*. Breviter vult apostolus insinuare religionis christ. apicem. qui est Deo gratias agere ut *Patri*. In hac voce continetur summa eorum, quæ subjiciuntur. per quæ explicatur fides christ. et præconium evangelii. —— ἱκανώσαντι. Ein Glossem hat dafür καλέσαντι. ἱκανόω hielten Einige für ein vom Ap. gebildetes Wort, das nur noch 2 Kor. 3, 6. vorkomme, sich aber sonst bei keinem griech. Schriftsteller finde; allein mit Unrecht. [27]) Es tritt darin nicht die Bedeutung „würdig" von ἱκανός hervor, wie Heumann, Brucker, Michaelis und Aretius wollen, sondern mehr die Bedeutung „tüchtig, tauglich." Grotius vergleicht daher mit Recht הִכְשִׁיר. Wie dieß ἱκανοῦν geschehen, oder wodurch es erfolgt sei, wird von V. 13. an auseinandergesetzt. In dem ἡμᾶς schließt sich nun P. mit ein. Chrysostomus: τοιαῦτά ἐστι τὰ δεδόμενά

27) Vergl. *Dionys.* Hal. Ant. 2, 74.: τῆς χρείας ἱκανούσης. *Nic.* Annal. 7, 8. Jedoch ist die Lesart nicht ganz sicher. Einige codd. lesen ἡκούσης.

φησιν, ὡς μὴ δοῦναι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἰσχυροὺς ποιῆσαι πρὸς τὸ λαβεῖν. — οὐ μόνον ἡμῖν ἔδωκε τὴν τιμὴν, ἀλλὰ καὶ ἰσχυροὺς πρὸς τὸ λαβεῖν ἐποίησε. διπλῆ γὰρ αὕτη τιμὴ τὸ καὶ δοῦναι, καὶ ἐπιτηδείους κατασκευάσαι τῆς δωρεᾶς. οὐκ εἶπε: δόντι, ἁπλῶς, ἀλλ' ἱκανώσαντι εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου. —— εἰς μερίδα τοῦ κλήρου. Bengel i. e. ut acciperemus partem sortis sanctorum. Die Ausdrucksweise ist aus dem A. Test. entlehnt. Die äußere Geschichte und Verhältnisse der jüdischen Theokratie dienen den neutestamentl. Schriftstellern oft als Typus der geistigen Theokratie der Christen oder des Himmelreiches. Das den Israeliten bei ihrem Auszug aus Aegypten, dem Land der Knechtschaft und Finsterniß, verheißene Land des Heils und Segens, Kanaan, wurde in μερίδες getheilt, und jedem Stamme seine μερὶς durchs Loos (κλῆρος) bestimmt. 4 Mos. 26, 55. Der einem Stamme so durchs Loos zugefallene Theil hieß seine κληρονομία, und Kanaan nannte man überhaupt deßhalb ἡ γῆ τῆς κληρονομίας. 4 Mos. 26, 53. 56. Jos. 14, 2. 19. 5 Mos. 32, 9. Ps. 105, 11. In der Zeit des N. Test. wurden diese Benennungen auf das durch Jesum (Josua) gestiftete Reich und das durch ihn erworbene Heil übertragen. Vergl. besonders Hebr. 3. und 4. Matth. 25, 34. Ephes. 5, 5. Jeder der an Jesum Gläubigen und zu ihm sich Bekennenden (τῶν ἁγίων. siehe oben zu V. 2.) hat in dieser wahren γῆ τῆς κληρονομίας seine μερὶς. In κλῆρος heben die ältern Ausl., wie Chrysost., Theophyl., Augustinus, Cornelius a Lapide und A. noch besonders das Erlangen ohne eigenes Zuthun und Verdienst hervor. — So gewiß das von Jesu gestiftete Reich und das durch ihn erworbene Heil nicht erst nach dem Tode für den Menschen beginnt, so gewiß denken auch manche Ausleger unrichtig bei μερὶς τοῦ κλήρου nur an die Seligkeit und das Heil nach dem Tode in einer andern Welt. Dieß zeigt auch das folgende —— ἐν τῷ φωτί, welches auf verschiedene Weise kann verbunden werden. 1.) mit dem Verb. ἱκανώσαντι. So verbinden alle die, welche bei μερὶς τοῦ κλήρου nur an das regnum gloriæ denken. ἐν ist dann gleich „durch." Unter φῶς

verstehen sie meistentheils das Licht des Evangeliums, oder die Erkenntniß desselben. So Chrysostomus, Theophyl., Heumann, Boysen, Rosenmüller, Flatt. Diese Bedeutung des φῶς ohne allen Zusatz läßt sich aber nicht erweisen. Andere, wie Aretius, wollen unter φῶς Christum selbst verstanden wissen, indem sie sich auf Joh. 8, 12. berufen. Allein, daß Gott uns diese Wohlthat durch Christum erwiesen, wird erst in den folgenden Versen gesagt. Noch Andere, Aeltere nahmen es für = ἐν βαπτίσματι, da die Taufe in der alten Kirche φῶς und φωτισμὸς hieß, und als das eigentliche Versetzungmittel in das Reich der Gnade angesehen wurde [28]). Dagegen ist aber der Sprachgebrauch des N. Test. ganz bestimmt. 2.) Grotius knüpft unmittelbar an τῶν ἁγίων an, und supplirt den Artikel: τῶν ἁγίων τῶν ἐν τῷ φωτί (wie Röm. 2, 19. τῶν ἐν σκότει). Der Zusatz ἐν φ. diene um zu zeigen, daß hier nicht von den ἁγίοις der alten sichtbaren Theokratie und ihrem Erbe, sondern von denen, die im Lichte des Evangeliums stehen, die Rede sei: ut ostendatur discrimen legis et evangelii. Nach dieser Erklärung und Verbindung, die auch Beausobre, Bolten, Wahl befolgen, wären aber die unter dem Gesetz als solche = οἱ ἐν σκότει, was gegen allen Sprachgebrauch und Lehre des Ap. ist, indem er dieß nur von den Heiden als solchen sagt. Röm. 2, 19. Ephes. 5, 8. 3.) Am besten ist daher die Verbindung, welche der helleniſtische Sprachgebrauch bestätigt, und durch mehrere Stellen beinahe unzweifelhaft gemacht wird, nämlich mit μερὶς τοῦ κλήρου. ἐν bezeichnet dann nach Storr: objectum possessionis τῶν ἁγίων, i. e. eorum qui sunt in regno filii Dei. Weish. 5, 5.: πῶς κατελογίσθη ἐν υἱοῖς θεοῦ, καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κλῆρος αὐτοῦ ἐστιν; Hiob 30, 19.: ἐν γῇ καὶ σποδῷ μου ἡ μερὶς. 2 Sam. 20, 1. 5 Mos. 10, 9. Ephes. 5, 5.: ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ. Apg. 8, 21.: οὐκ ἔστι σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν

---

28) Vergl. Dionysius de eccles. hierar. c. de baptismo. Nicetas zu Gregors von Naz. orat. 39.

τῷ λόγῳ τούτῳ. Offenb. 20, 6. Besonders auch die Parallelstelle Apg. 26, 18. Das den Heiligen, den Christen zufallende oder zugefallene Theil besteht also im Licht. Daß dieß „Licht" nicht allein vom künftigen seligen Zustand zu nehmen ist, wie Beza, Storr und Andere wollen, zeigt deutlich das korrespondirende σκότος V. 13., welches in diesem Fall dann gleichfalls nur von der Unseligkeit nach dem Tode, also von etwas Zukünftigem zu verstehen wäre. Dem widerspricht aber das Präteritum ἐῤῥύσατο und μετέστησεν. Auch verbieten die beiden Stellen Ephes. 5, 8. und Apg. 26, 18. bestimmt, φῶς nur von der beatitas cœlestis zu verstehen. Wie σκότος ganz allgemein der intellectuell- und moralisch-schlechte, verderbte Zustand ist, so φῶς der intellectuell- und moralisch-gute Zustand, sowohl in diesem, als in dem andern Leben. (Hiob 18, 5. 33, 28. 30. Sprüchw. 36, 10. 1 Petr. 2, 9. 1 Joh. 2, 9. und 10.) Licht ist also, wie Bretschneider angibt, ein Bild *omnis* beatitudinis. Spener: „Hier ist Licht die Erkenntniß Gottes und Heiligkeit, dorten lauter Glorie und Herrlichkeit." Wolf: lux tum spiritualis, qua in his terris fruantur, tum æterna, quam exspectent. So Cornelius a Lapide, Anselmus, Calixt, Zeltner und Andere. Der wahre Christ hat schon hier das Erbtheil der Heiligen; die ζωὴ αἰώνιος geht nicht erst nach dem Tode an, sondern beginnt mit der Geburt aus Gott, die der Glaube an Christum bewirkt. Diese ist der sicherste Bürge für den seligen Zustand nach dem Tode. Joh. 6, 47. 5, 24. 11, 26. Die Schrift faßt in diesen und ähnlichen Ausdrücken den Zustand des Wiedergebornen hier und dort zusammen, weil dieser nur der Fortgang oder Vollendung von jenem ist. — Ganz eigenthümlich erklärt Michaelis die Stelle. Er übersetzt: ut essemus pars sortis. „er hat uns würdig geschätzt, uns seinem Sohne als eine heilige Kirche zum Erbtheil zu schenken." Auch Israel heiße 5 Mos. 32, 9. μερὶς κυρίου, der Apostel rede gegen den Engeldienst der Irrlehrer, und wolle sagen: wir sind ein unmittelbares Erbtheil Gottes und seines Sohnes, nicht der Engel, geworden. Allein diese an sich

schon gezwungene Auslegung wird dadurch unzuläßig, daß der Genitiv τῶν ἁγίων, der der Genitiv des Besitzes ist, übersetzt werden muß: „das Erbtheil, das aus Heiligen besteht," was die Sprachgesetze nicht erlauben.

V. 13. Nach dem vorigen, mehr einleitenden Vers macht dieser den eigentlichen Uebergang zu dem Abschnitt bis V. 23. Er gibt die Art und Weise an, wie und wodurch das ἱκανοῦν κ. τ. λ. von Seiten Gottes geschehen sei. —— ἐῤῥύσατο. Mit ῥύομαι übersetzen die LXX das hebräische הִצִּיל retten, befreien. 2 Mos. 6, 6. 5, 23. 12, 27. (wo von der Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft die Rede, auf welche überhaupt in diesem und dem 12. V. als auf eine vorbildliche hingedeutet scheint. Richt. 9, 17.) Das Wort wird gewöhnlich mit ἀπὸ (מִן) konstruirt, hier wie Röm. 7, 24. Luk. 1, 74. mit ἐκ [29]). Chrysostomus: οὐκ εἶπεν ἐξέβαλεν, ἀλλ' ἐῤῥύσατο, τὴν πολλὴν ταλαιπωρίαν δεικνὺς ἡμῶν καὶ ἐκείνων τὴν αἰχμαλωσίαν. Zanchius: Plus hoc est, quam liberavit. Liberantur etiam, qui volunt et cupiunt et merentur liberari; sed eripiuntur sæpe inviti, ut Lotus e Sodomis. Magnificat et gratiam et potentiam Dei. —— ἐξουσία steht der βασιλεία gegenüber, σκότος sowohl dem φῶς V. 12. als dem folgenden υἱὸς τῆς ἀγ. Wettstein: ἐξουσία ubi τῇ βασιλείᾳ opponitur, est tyrannis. Raphel: Vocabulum βασιλείας significanter hic opponitur τῇ ἐξουσίᾳ. Quanquam enim omne regnum est et dicitur ἐξουσία, non tamen omnis ἐξουσία, etiamsi unius, continuo regni nomen meretur [30]). Vergl. auch Bengel. —— σκότους. Es ist schon zum vorigen Vers gezeigt worden, daß σκότος nicht mit Storr allein vom unseligen Zustand nach dem Tode und den göttlichen Strafen jenseits verstanden werden kann. Eben so unrichtig ist es aber auch, mit

---

29) Winers Grammatik. p. 167.

30) *Polyb.* 6, 2. οὔτε γὰρ πᾶσαν δήπου μοναρχίαν εὐθέως βασιλείαν ῥητέον, ἀλλὰ μόνην τὴν ἐξ ἑκόντων συγχωρουμένην καὶ τῇ γνώμῃ τὸ πλεῖον ἢ φόβῳ καὶ βίᾳ κυβερνωμένην.

Pelagius, Hammond und einigen neuern Ausl. σκότος nur auf Unwissenheit, Mangel an richtiger Erkenntniß, besonders der Heiden, zu beziehen. Denn unter „Finsterniß" begreift die Schrift auch die verkehrte Willensrichtung, das sündliche, gottlose oder gottentfremdete Leben. 1 Sam. 2, 9. Matth. 8, 12. Luk. 22, 35. Röm. 13, 12. Unter der Macht oder Tyrannei der Finsterniß versteht der Apostel ohne Zweifel die Macht und Herrschaft des Teufels, die sich kund thut in Irrthum oder Lüge und Sünde. Dieß geht sonnenklar aus der Stelle Apg. 26, 18. hervor: ἐπιστρέψαι ἀπὸ τοῦ σκότους εἰς φῶς, καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν. ferner aus Eph. 2, 2. ff. Auch führt das folgende υἱὸς darauf: die Macht des Fürsten der Finsterniß oder des Todes im Gegensatz gegen das Reich des Fürsten des Lebens, des Sohnes Gottes. Vergl. Luk. 22, 53., wo sich derselbe Ausdruck findet. Kleuker will bei „Macht der Finsterniß" überhaupt an die Macht böser Geister gedacht haben. — Demnach stellt P. der Lehre der jüd. Theosophen, die sicher auch böse Geister nicht nur statuirten, sondern auch Mittel haben wollten, von ihnen befreit zu werden oder nach und nach loszukommen (Ephes. 6, 12. ff.), sein Evangelium gegenüber, nach welchem man allein durch den Sohn Gottes von der Macht und dem Einfluß der bösen Geister oder des Teufels befreit wird, und dagegen gesichert ist. Unter den Neuern versteht die Worte vom Satan nur Böhmer. Die ältern Ausleger haben diese Erklärung sämmtlich, sowohl die K. V. als die Reformatoren. — μετέστησεν. μεθίστημι wird sowohl vom Verändern und Verwechseln des Wohnsitzes (daher besonders von Kolonien), als auch der Herrschaft gebraucht [31]). Beide Bedeutungen treffen im bildlichen Sinne hier zusammen. Es ist eine der deutlichsten und bestimmtesten Lehren der Schrift, die auch in

31) *Xenoph.* Hellen. 4. μετέστησε ἐξ ὀλιγαρχίας εἰς τὸ δημοκρατεῖσθαι τοὺς Βυζαντίους. *Joseph.* Ant. 9, 11, 1. τοὺς οἰκήτορας ἀιχμαλώτισας μετέστησεν εἰς τὴν αὐτοῦ βασιλείαν. *Polyb.* p. 185. τοῦ μὲν Κλεομένους, τότε πάτριον πολίτευμα καταλύσαντος, καὶ τὴν ἔννομον βασιλείαν εἰς τυραννίδα μεταστήσαντος.

dieſen Worten enthalten iſt, daß der Menſch nicht ſelbſt ſich verſetzt habe oder verſetzen könne aus dem Reich oder der Macht der Finſterniß in das Reich des Lichts, ſondern daß dieß ein Werk und Geſchenk der freien Gnade Gottes durch Chriſtum ſei. Chryſoſtomus: οὐκ εἶπεν μετήγαγεν, οὐδὲ μετέθηκε. τὸ μὲν γὰρ ὅλον τοῦ μεταθέντος ἦν, οὐ τοῦ μετελθόντος· ἀλλὰ μετέστησεν εἶπεν, ὥστε καὶ ἡμῶν καὶ αὐτοῦ τοῦτο γενέσθαι. Auguſtin bediente ſich der Stelle öfters gegen Pelagianiſche Grundſätze. So z. B. epist. ad Vitell. Responde obsecro, quomodo apostolus: Gratias agentes patri &c. &c., qui erruit nos &c. &c., si non ipse arbitrium nostrum, sed ipsum arbitrium se liberat. Mendaciter ergo agimus gratias patri, tanquam ipse faciat, quod ipse non facit et erravit apostolus, qui dixit illud. &c. —— βασιλείαν. Koppe und Keil haben ſich bemüht zu zeigen, daß der Ausdruck βασιλ. τοῦ θεοῦ oder τῶν οὐρ. im N. Teſt. immer vom künftigen ſeligen Leben ſtehe. Die Unrichtigkeit dieſer Behauptung iſt ſchon oft bewieſen worden. Auch an unſerer Stelle ſoll, nach Keils ausdrücklicher Bemerkung, nur vom Hoffen des Himmelreichs die Rede ſein. Dann müßte aber das Präter. μετεστ. fürs Futurum ſtehen, was Grammatik und Sprachgebrauch nicht erlauben, und wozu man auſſerdem durch nichts genöthigt wird [32]). Auch berechtigt nichts dazu, bei μετεστ. ein „spe et jure" zu ſuppliren, wie ſchon Gomarus that. Nach gutem Griechiſch könnte hier wohl das Perfect. ſtehen, wie Joh. 5, 24. μεταβέβηκεν, wo die Beziehung auf die Gegenwart deutlich iſt. Alſo: er hat uns in das Reich verſetzt, ſo daß wir jetzt darin ſind. βασιλεία iſt die von Jeſu geſtiftete Anſtalt auf Erden, in welcher der Menſch aus ſeinem geiſtigen Verderben, aus Irrthum und Sünde errettet, durch den Geiſt Jeſu ihm neues Leben und himmliſche Güter mitgetheilt werden, und er in dieſem Geiſte zugleich das Unterpfand des künftigen Erbes der Herrlichkeit hat. —— τοῦ υἱοῦ findet ſich wohl auch ſtatt

32) Winers Grammatik. p. 223. fg.

des gewöhnlichen Ausdrucks βασιλ. τοῦ θεοῦ einigemal βασιλ. τοῦ χριστοῦ (Epheſ. 5, 5. 2 Petr. 1, 11.), ſo doch nirgends wie hier, βασιλ. τοῦ υἱοῦ; offenbar bediente ſich der Ap. dieſes Ausdrucks, weil er daran die Beſchreibung der Perſon und des Werkes des Sohnes, als ſolchen, knüpfen wollte. Daher Calov: vocat Filium, non Christum, quia de filii æterna deitate et incarnatione dicturus erat. Dieß iſt beſſer, als der von Michaelis angegebene polemiſche Grund dieſer Ausdrucksweiſe: „In das Reich ſeines Sohnes hat er euch verſetzt, unter deſſen Herrſchaft ſteht ihr alſo, und nicht mehr unter der Herrſchaft und dem Einfluß anderer Geiſter, die alle niederer ſind, als jener.“ —— τῆς ἀγάπης hebräiſchartig für υἱὸς ἀγαπητὸς (Matth. 3, 17. 12, 18. 17, 5. Luk. 10, 13.) oder nach der Parallelſtelle Epheſ. 1, 6. υἱὸς ἠγαπημένος. Bugenhagen: *dilecti*. Ergo, qui sumus in Christo non diligi non possumus a deo, quia diligit Christum, in cujus regnum translati sumus, et cujus capitis membra facti sumus. Unde sequitur: per quem habemus &c. Aehnlich Calov, Piscator, welcher letztere aber unrichtig das folgende αὐτοῦ mit υἱὸς verbindet, während es zu ἀγάπης gehört. — Wenn man mit neuern Theologen durch die an und für ſich ſehr richtige Behauptung, υἱὸς ἀγαπητὸς ſei Benennung des Meſſias, glaubt, über die Lehre vom menſchgewordenen Sohne Gottes hinweg zu ſein, ſo zeigt gerade unſere Stelle in den folgenden Verſen, daß der Meſſias dem Ap. unendlich mehr war, als ein bloßer „Liebling Gottes.“ [33])

[33]) Dogmenhiſtoriſch iſt dieſe Stelle noch inſofern bemerkenswerth, als Auguſtinus ſeine eigenthümliche Darſtellung der Trinitätslehre daraus ableitete oder doch darin zu finden glaubte. Er ſagt (de trinit. 15, 19.): si caritas, qua pater diligit filium suum, et patrem diligit filius, ineffabiliter communionem demonstrat amborum, quid convenientius quam ut ille proprie dicatur caritas, qui spiritus est communis ambobus? — Quod autem dictum est filii caritatis suæ, nihil aliud intelligatur, quam filii sui dilecti quam filii postremo substantiæ suæ. Caritas quippe patris, quæ in natura ejus est ineffabiliter simplici, nihil aliud est, quam ejus ipsa natura, atque substantia. Ac per hoc filius caritatis ejus nullus alius est, quam qui de substantia est genitus.

V. 14. Εἰς ζήτημα ἐμπίπτομεν αἱρετικὸν, sagt Chrysostomus beim Beginn der Erklärung dieses und der folgenden Verse. Seine Worte gelten heute noch. — Durch die Erwähnung des Reiches des Sohnes, in das der Vater versetzt, bahnt sich der Apostel den Weg zur Beschreibung dieses Sohnes und seines Werkes, weil über beide Irrthümer in der Kol. Gemeinde durch jüdische Theosophen verbreitet wurden. Wenn auch schon in den bisherigen Versen hie und da eine polemische Tendenz durchblickt, so tritt sie in diesem und den folgenden Versen deutlich hervor. — Die Idee einer Befreiung und Erlösung von allem Bösen und Endlichen, einer Wiedervereinigung mit Gott und der Rückkehr zu ihm war, als das Christenthum in die Welt eintrat, das beseelende Princip besonders der orientalischen Spekulation. Da das Evangelium gleichfalls eine Erlösung und Wiedervereinigung verkündigte, und dieß als seinen Kern und Mittelpunkt ansah, so fand es bei allen, die über diese Dinge dachten oder spekulirten, um so leichter Eingang. Nicht aber nahmen sie nun das einfache Wort vom Kreuz auf, sondern verwebten das Evangelium mit ihren frühern Emanationssystemen und anderweitigen Spekulationen [34]). Dieß war auch höchst wahrscheinlich bei den jüdischen Theosophen zu Kolossä der Fall. Sie lehrten, wie sich im Folgenden besser zeigen wird, eine allmählige Befreiung und Erlösung durch das Aufsteigen von einer Emanation in die andere bis zur Gottheitsfülle; in Verbindung mit diesen höhern Geistern sollte man durch eine strenge Asceſe, durch Abtödtung des Leibes kommen. Dieser Lehre stellt der Ap. sein Evangelium von der Erlösung durch den Sohn Gottes, mit dem man allein durch den lebendigen Glauben in Verbindung kommt, und der allein zu Gott führt, entgegen. In unserm Verse nun beginnt er mit der Erlösung, und gibt damit, wie Thomas von Aquin sagt, den modus translationis (des μεθιστάνειν) an. Oekumenius: εἰ γὰρ μὴ

[34]) Vergl. Neanders allg. Geschichte der christl. Religion [illegible]che. I. p. 635 sq.

ἀφειδήμεν τῶν ἁμαρτιῶν, οὐκ ἂν εἰς τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν μετέστησεν. —— ἐν ᾧ, nehmen die Meisten für = διὰ τοῦ und vergleichen Röm. 3, 24. 6, 23. Die Parallelstelle Ephes. 1, 7. ist aber gegen diese Erklärung. Dort wird nämlich ausser ἐν ᾧ noch ausdrücklich das Mittel in Worten διὰ τοῦ αἵματος angegeben, woraus erhellet, daß ἐν ᾧ nicht gleich mit διὰ οὗ sein kann [35]). Man muß daher mit Calvin, Davenant, Coccejus, Lange, Roëll bei der ursprünglichen Bedeutung bleiben, und in quo übersetzen. Nicht der Tod Jesu als solcher erlöset uns, sondern war nur das Mittel zu unserer Erlösung. Diese wird an uns von Jesu erst vollzogen durch die lebendige Verbindung und Gemeinschaft mit ihm, dem Hohenpriester, der zur Rechten Gottes erhöhet ist. Sehr richtig supplirt Zanchius μόνῳ zu ἐν ᾧ, im Gegensatz gegen die verschiedenen höhern Geister, durch die Verbindung mit welchen man erlöst sollte werden nach der Theorie der Irrlehrer. Es ist nur Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen. 1 Tim. 2, 5. —— ἔχομεν, das hebr. לקח Amos 6, 13. Bengel treffend: habemus in præsenti, also mehr, als nach Böhmer: accepimus. Es ist deutliche Lehre der Schrift, daß der Tod Christi zwar das ein- für allemal geschehene Opfer für unsere Sünde, also das einige Mittel unserer Erlösung ist; aber damit ist die Erlösung an uns noch nicht vollbracht. Dadurch, daß Christus erhöhet ist zur Rechten Gottes (in das Allerheiligste eingegangen ist), hat er eine ewige Erlösung erfunden, die allen Menschen in Ewigkeit hinaus zu Theil wird, wenn sie an ihn glauben und mit ihm in Gemeinschaft leben. Die Erlösungsthätigkeit Christi ist also eine fortdauernde, nicht mit seinem Tod abgeschlossen, sondern nur begründet. —— τὴν ἀπολύτρωσιν. Daß der Ap. von etwas Bestimmtem, den Kolossern und Irrlehrern Bekanntem spricht, scheint selbst der Artikel anzudeuten, weßhalb auch

35) Die Aushülfe Koppe's an jener Stelle, daß dieß ἐν ᾧ — διὰ τοῦ αἵμ. ein Hebraismus sei für διοῦ αἵματος, cujus morti cruentæ debemus &c. ist sehr gewaltsam und gezwungen.

V. 14. Εἰς ζήτημα ἐμπίπτομεν αἱρετικὸν, sagt Chrysostomus beim Beginn der Erklärung dieses und der folgenden Verse. Seine Worte gelten heute noch. — Durch die Erwähnung des Reiches des Sohnes, in das der Vater versetzt, bahnt sich der Apostel den Weg zur Beschreibung dieses Sohnes und seines Werkes, weil über beide Irrthümer in der Kol. Gemeinde durch jüdische Theosophen verbreitet wurden. Wenn auch schon in den bisherigen Versen hie und da eine polemische Tendenz durchblickt, so tritt sie in diesem und den folgenden Versen deutlich hervor. — Die Idee einer Befreiung und Erlösung von allem Bösen und Endlichen, einer Wiedervereinigung mit Gott und der Rückkehr zu ihm war, als das Christenthum in die Welt eintrat, das beseelende Princip besonders der orientalischen Spekulation. Da das Evangelium gleichfalls eine Erlösung und Wiedervereinigung verkündigte, und dieß als seinen Kern und Mittelpunkt ansah, so fand es bei allen, die über diese Dinge dachten oder spekulirten, um so leichter Eingang. Nicht aber nahmen sie nun das einfache Wort vom Kreuz auf, sondern verwebten das Evangelium mit ihren frühern Emanationssystemen und anderweitigen Spekulationen [34]). Dieß war auch höchst wahrscheinlich bei den jüdischen Theosophen zu Kolossä der Fall. Sie lehrten, wie sich im Folgenden besser zeigen wird, eine allmählige Befreiung und Erlösung durch das Aufsteigen von einer Emanation in die andere bis zur Gottheitsfülle; in Verbindung mit diesen höhern Geistern sollte man durch eine strenge Asceſe, durch Abtödtung des Leibes kommen. Dieser Lehre stellt der Ap. sein Evangelium von der Erlösung durch den Sohn Gottes, mit dem man allein durch den lebendigen Glauben in Verbindung kommt, und der allein zu Gott führt, entgegen. In unserm Verse nun beginnt er mit der Erlösung, und gibt damit, wie Thomas von Aquin sagt, den modus translationis (des μεθιστάναι) an. Oekumenius: εἰ γὰρ μὴ

34) Vergl. Neanders allg. Geschichte der christl. Religion und Kirche. I. p. 635 sq.

ἀφεσιν των ἁμαρτιων, οὐκ ἂν εἰς την των οὐρανων βασιλειαν μετεστησεν. —— ἐν ᾧ nehmen die Meisten für = δι οὗ und vergleichen Röm. 3, 24. 6, 23. Die Parallelstelle Ephes. 1, 7. ist aber gegen diese Erklärung. Dort wird nämlich ausser ἐν ᾧ noch ausdrücklich das Mittel in Worten διὰ του αἱματος angegeben, woraus erhellet, daß ἐν ᾧ nicht gleich mit δι οὗ sein kann [35]). Man muß daher mit Calvin, Davenant, Coccejus, Lange, Roëll bei der ursprünglichen Bedeutung bleiben, und in quo übersetzen. Nicht der Tod Jesu als solcher erlöset uns, sondern war nur das Mittel zu unserer Erlösung. Diese wird an uns von Jesu erst vollzogen durch die lebendige Verbindung und Gemeinschaft mit ihm, dem Hohenpriester, der zur Rechten Gottes erhöhet ist. Sehr richtig supplirt Zanchius μόνῳ zu ἐν ᾧ, im Gegensatz gegen die verschiedenen höhern Geister, durch die Verbindung mit welchen man erlöst sollte werden nach der Theorie der Irrlehrer. Es ist nur Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen. 1 Tim. 2, 5. —— ἐσχομεν, das hebr. לקח Amos 6, 13. Bengel treffend: habemus in præsenti, also mehr, als nach Böhmer: accepimus. Es ist deutliche Lehre der Schrift, daß der Tod Christi zwar das ein- für allemal geschehene Opfer für unsere Sünde, also das einige Mittel unserer Erlösung ist; aber damit ist die Erlösung an uns noch nicht vollbracht. Dadurch, daß Christus erhöhet ist zur Rechten Gottes (in das Allerheiligste eingegangen ist), hat er eine ewige Erlösung erfunden, die allen Menschen in Ewigkeit hinaus zu Theil wird, wenn sie an ihn glauben und mit ihm in Gemeinschaft leben. Die Erlösungsthätigkeit Christi ist also eine fortdauernde, nicht mit seinem Tod abgeschlossen, sondern nur begründet. —— την ἀπολυτρωσιν. Daß der Ap. von etwas Bestimmtem, den Kolossern und Irrlehrern Bekanntem spricht, scheint selbst der Artikel anzudeuten, weßhalb auch

35) Die Aushülfe Koppe's an jener Stelle, daß dieß ἐν ᾧ — διὰ του αἱμ. ein Hebraismus sei für διοὐ αἵματος, cujus morti cruentæ debemus &c. ist sehr gewaltsam und gezwungen.

Coccejus bemerkt: articulus habet vim δόξης καὶ ἀναπαλάσεως, quia vera et unica intelligitur hæc ἀπολύτρωσις in oppositione aliarum, quæ revera non fuerunt λυτρώσεις. Das Wort ſteht ganz in derſelben Bedeutung, wie Röm. 3, 24. Die griech. Ausl. premiren das ἀπὸ. Theophylact: οὐκ εἶπε λύτρωσιν, ἀλλ' ἀπολύτρωσιν, τουτέστι τελείως ἡμᾶς ἐλυτρώσατο, ὥστε ἐνόχους τῇ ἁμαρτίᾳ τοῦ Ἀδάμ. —— τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν iſt erklärende Appoſition zu ἀπολύτρ. Die Worte ſind in doppelter Hinſicht bemerkenswerth. Da dieſer Vers, wie bemerkt, den modus translationis angibt, ſo erhellt fürs erſte daraus, daß unter der ἐξουσία τοῦ σκότους auf keinen Fall nach den rationaliſtiſchen Auslegern nur die Macht der Irrthümer, von der die Lehre Jeſu befreie, kann verſtanden werden, ſondern eher die Macht der Sünde, welche den Irrthum erzeugt. Demnach iſt es falſch, wenn man Chriſtum, wie in neueſter Zeit ſo häufig geſchieht, den „Erlöſer" nennt, und dabei nur an die Befreiung von Irrthum durch Lehre und durch dieſe mittelbar erſt von Sünde denkt. Der Ap. ſetzt hier gerade umgekehrt die Erlöſung in die Befreiung von der Sünde, und zwar durch Ihn, Chriſtum ſelbſt. Fürs zweite zeigt aber die genaue Verbindung der ἄφεσις mit der ἀπολύτρ. wie unrichtig es iſt, wenn die orthodoxe Lehre die Erlöſung nur in ein Erlaſſen der Sündenſtrafe und in ein richterliches Freiſprechen davon um des Verdienſtes Chriſti willen ſetzt. Denn ſo gewiß das Erretten aus der Macht der Finſterniß und das Verſetzen in das Reich des Sohnes (V. 13.) nicht ein bloßes Hineinſprechen in dieß Reich, nicht ein äußerliches, richterliches Erklären, daß wir als Bürger dieſes Reichs angeſehen werden ſollten, ohne wirklich darin zu ſein, ſondern nothwendig ein eigentliches, reales iſt; eben ſo gewiß iſt auch die Erlöſung nicht ein äußerliches Erlaſſen der Sündenſtrafe und richterliches Freiſprechen davon, ſondern ein reales Befreien, Erretten aus der Sünde ſelbſt. Vergebung der Sünde beſteht nur in und mit dieſer realen Erlöſung aus der Sünde ſelbſt aus ihrer Herrſchaft. Darum ſteht die Vergebung hier in Appoſition mit

der Erlösung. Die Berlenburger Bibel übersetzt daher ἄφεσ. τ. ἁμ.: „Wegnehmung der Sünden," und bemerkt: „nun kommts drauf an, ob und wie ein jeder dieselbe (die Erlösung) habe und genieße. Wer sie aber wirklich hat und erfährt, der hat auch die Wegnehmung der Sünden. Denn Paulus beschreibet es drum also mit einander, weil die Erlösung nichts hilft, wo diese nicht bei einem jeden dazu kommt. Es wird zwar gemeiniglich Vergebung oder Erlassung der Sünden gegeben: weil aber solch Wort gar zu sehr im Misbrauch liegt, und unrecht verstanden wird; so gibt man ihm lieber den Namen, den es im Griechischen eigentlich bedeutet (?), weil doch nichts anders und weniger darf darunter verstanden werden. — — Auf Seiten Gottes wird eine wirkliche Wegnehmung dabei (bei der Vergebung) intendiret. — — Es ist nicht nur eine Wegnehmung der Schuld und Strafe, sondern auch der Herrschaft der Sünden." —— Die Worte διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ fehlen in A. B. C. D. E. F. G. und vielen andern Hdschr., auch in den meisten Uebersetzungen und K. V. Sie sind ohne Zweifel aus der Parallelstelle Eph. 1, 7. hierher getragen. Auch innere Gründe sind bestimmt dagegen. P. erwähnt nämlich die ἀπολύτρ. hier noch ganz im Allgemeinen, erst V. 20. gibt er an, wie dieselbe Christus begründet und möglich gemacht habe, nämlich durch sein Blut.

V. 15. Der Ap. zeigt dadurch, daß er die ἀπολύτρωσις als den modus translationis in regnum Dei angibt, welch Gewicht er auf sie lege, daß auch er sie für das Höchste halte, was dem Menschen zu Theil werden könne. Insofern stimmt er also mit den jüdischen theosophirenden Irrlehrern überein. Aber in Ansehung des Mittels und Weges, sie zu erlangen, tritt er ihnen bestimmt und entschieden entgegen, indem er Christum und die Gemeinschaft mit ihm als das einzige Mittel und den allein wahren Weg dazu darstellt. Dieß führt ihn in diesem und den folgenden Versen auf eine Beschreibung der Person Christi, aus welcher sich ergibt, warum nur in Christo und durch ihn die ἀπολύτρωσις zu erlangen sei.

Für die biblische, und also auch christliche Dogmatik ist unsere Stelle von der größten Wichtigkeit. — Was vorerst den innern Zusammenhang und das Logische in dieser Darstellung (V. 15—20.) betrifft, so ist die gewöhnliche ältere Auslegung, die eine Trichotomie darin anerkennt, auf jeden Fall einigen neuern Erklärungen weit vorzuziehen, welche dieselbe verwerfen, deßhalb aber auch unvermeidlich der Stelle die unerträglichsten Tautologien und Wiederholungen aufbürden. Nur faßte man jene Trichotomie nicht immer richtig, und theilte falsch ab. So lassen mehrere K. V. den Ap. von der Würde Christi zuerst im Himmel, sodann auf Erden, und endlich bei der Auferstehung der Todten reden. Andere hingegen faßten schon viel richtiger das Dreifache so: P. rede zuerst vom Verhältniß Christi zu Gott (εἰκὼν τοῦ θεοῦ), sodann von seinem Verhältniß nach außen zur Welt (πρωτότοκος – – συνέστηκε), endlich von seinem Verhältniß zur neuen Welt oder Schöpfung, d. h. zur Kirche. (V. 18. καὶ αὐτός ἐστιν – – V. 20.) So die Scholastiker besonders nach Thomas von Aquin; auch Kleuker theilt so ab. „Die Stelle," sagt er [36]), „faßt alle drei Verhältnisse Christi in sich; 1.) seine Beziehung als Sohn Gottes zur Gottheit selbst; 2.) zur Welt überhaupt; 3.) zum menschlichen Geschlecht." Gegen diese Abtheilung spricht aber die äußere Oekonomie der Stelle, die hier sehr zu beachten ist. Dieser gemäß muß man auf folgende Weise abtheilen: 1.) Vers 15.: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. mit dem dazugehörenden, beweisenden und erklärenden ὅτι V. 16. 2.) Vers 17.: καὶ αὐτός ἐστι κ. τ. λ. 3.) Vers 18.: καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ. κ. τ. λ. mit dem dazugehörenden, beweisenden und erklärenden ὅτι V. 19. — So gibt P. selbst durch das einschreitende καὶ αὐτός an, wo abgetheilt werden muß. Demnach darf man nicht mit Einigen gleich nach εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀορ. einen Abschnitt machen, und mit πρωτότοκος die Beschreibung eines neuen Verhältnisses anfangen lassen,

---

[36]) Kleukers Johannes, Petrus und Paulus als Christologen. p. 213.

sondern muß beide Bestimmungen zusammen nehmen. P. spricht also 1.) von der göttlichen Natur Christi, nach welcher alles, was ist, durch ihn geworden oder geschaffen ist, d. h. von ihm als Urheber der ersten physischen Schöpfung. V. 15. und 16. 2.) von Christo als dem Erhalter alles Erschaffenen, als in welchem alles seinen Bestand hat. V. 17. 3.) von dem aus 1. und 2. hervorgehenden Verhältniß des Sohnes Gottes zu der zweiten neuen, sittlichen Schöpfung, deren Urheber und Haupt er gleichfalls ist. — Die einzelnen Ausdrücke in diesen Versen fordern stete Rücksichtsnahme auf die Religionstheorien der Theologen jener Zeit, und die polemische Tendenz muß immer im Auge behalten werden. —— εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου. Dieser und der folgende Ausdruck (πρωτότοκος), mit welchen der Ap. das Verhältniß Christi zu Gott bezeichnet, können nicht aus dem allgemeinen Sprachgebrauch erklärt werden. Während sie nämlich nach diesem verschiedene Auslegungen zulassen mögen, kann hingegen, wenn man die damalige Bezeichnungsweise gewisser relig. Ideen berücksichtigt, nur Eine als die allein richtige erwiesen werden. — Die Unterscheidung im Wesen der Gottheit, insofern sie in sich selbst gegen alles außer ihr Seiende verschlossen, also verborgen, unerkennbar ist, und insofern sie dem außer ihr Seienden sich gleichsam aufschließt, offenbart und erkennbar wird, ist im A. Test., und zwar schon in den Mosaischen Schriften, wohl begründet [37]). Es ist ganz irrig, wenn man die jüdischen Theologen zu Christi und der Apostel Zeiten diese Idee aus andern orientalischen Religionstheorien entnehmen läßt. Findet sie sich auch in diesen, so ist fürs erste nichts gegen die Vermuthung, daß sie aus den ältesten Religionsurkunden, die es gibt, aus den Mosaischen Schriften, kann in dieselben gekommen, und dann unabhängig davon weiter ausgebildet worden sein; fürs zweite würden die jüdischen Theologen niemals ein scheinbar ihre Hauptlehre von der Einheit Gottes

37) Vergl. Tholucks Commentar zum Evangelio Johannis cp. 1, 1. wo sich eine kurze Beweisführung findet. Besonders aber Hengstenbergs Christologie des A. Test. I, 1. p. 218. sqq.

untergrabendes Dogma aufgenommen haben, wenn sie dasselbe nicht als in ihren eigenen Religionsurkunden wohl begründet gefunden hätten. Mögen sie auch einen oder den andern Ausdruck zur Bezeichnung jener Wahrheit von Andern aufgenommen haben, so doch auf keinen Fall die Sache selbst. Die verschiedenen, damals üblichen und bekannten Ausdrücke dafür waren nicht unserer occidentalischen, abstracten und philosophischen Begriffssprache gemäß, sondern bildlich, und ihre Verschiedenheit richtete sich darnach, wie man das Wesen Gottes selbst von der einen oder andern Seite auffaßte. Der sich offenbarende Gott hieß λόγος, דבר, honover, weil das Wort der sich kundgebende, offenbarende Gedanke, doch aber nicht der Gedanke selbst ist; σοφία חכמה, weil die Weisheit das sich kundgebende oder offenbarende, schaffende oder thätige Bewußtsein ist; υἱὸς, weil der Sohn ein aus dem Vater hervorgegangenes, gleicher Natur theilhaftiges, dennoch aber vom Vater verschiedenes Wesen ist. Hierher gehört dann auch εἰκὼν τοῦ θεοῦ, das mit dem hebr. פנים und dem Hebr. 1, 3. vorkommenden Ausdruck ἀπαύγασμα τῆς δόξης verwandt ist; das Bild Gottes, insofern dieses Gott vollkommen darstellt und zeigt. An etwas für die leiblichen Augen Sichtbares ist dabei nicht zu denken. Bild heißt der Offenbarer, weil er das Wesen Gottes dem Auge des Geistes darstellt, und ihm erkennbar macht. ἀόρατος ist daher an unserer Stelle ganz gleich mit: unerkennbar, wie ὁρᾶν oft bei Johannes vorkömmt und besonders Joh. 1, 18. (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε κ. τ. λ.) Die εἰκὼν τοῦ θεοῦ kann so wenig sichtbar werden als der λόγος und die σοφία, mit denen sie verwechselt und gleichbedeutend gesetzt wird. Daß diese Erklärung von εἰκὼν τοῦ θεοῦ richtig ist, zeigen nicht nur die folgenden Worte: ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα - - - τὰ ἀόρατα, (denn wäre εἰκὼν etwas Sichtbares, so würde das Unsichtbare durch ein Sichtbares erschaffen worden sein, was nicht möglich ist) sondern auch andere gleichzeitige Religionstheorien, in welchen jene Grundwahrheit mehr oder weniger rein durchblickt, und εἰκὼν τοῦ θεοῦ mit λόγος und υἱὸς ganz identisch gesetzt wird. So gebrauchten die

Perser imago Dei ganz gleichbedeutend mit verbum Dei [38]). Philo, der das Judenthum platonisirte, nimmt gleichfalls εἰκὼν τοῦ θεοῦ für gleich mit λόγος [39]). Die Kabbalisten, denen Adam Kadmon der Offenbarer Gottes war, nannten denselben „das eigentlichste und vollkommenste Bild des Unendlichen" [40]). Wenn nun die Apostel sich ebenfalls dieser Ausdrücke bedienen, so wäre nichts verkehrter als der Schluß, daß sie mit dem Ausdruck auch die Sache anderswoher entlehnt hätten. Auch kann man nicht mit Kleuker (l. c. p. 234) sagen: sie hätten eine irgendwo vorgefundene „Idee auf Christum angewandt;" sondern die Idee eines Offenbarers der Gottheit ist ihnen eine ursprünglich geoffenbarte Religionswahrheit, für welche sie sich der damals üblichen Ausdrücke bedienten. Denn warum sollten sie verschmähen, vorgefundene Worte und Ausdrücke zu gebrauchen, mit welchen sie das, was sie von Christo und seinem Verhältniß zu Gott sagen sollten und wollten, jedem verständlich machen konnten? [41]) —

---

[38]) Zendavesta von Kleuker. I. p. 4 und 5.

[39]) *Philo* de mundi opif. p. 6. τὸν δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν θεῖον λόγον καὶ θεοῦ λόγον, εἰκόνα λέγει θεοῦ. Καὶ ταύτης εἰκόνα τὸ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο, ὃ θείου λόγου γέγονεν εἰκών, τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ. Durch diese Stelle wird auch bestätigt, daß die εἰκὼν nichts Sichtbares sei. Vergl. auch de vita Mos. I. p. 612 und II. p. 144. 39.

[40]) Vergl. des Kabbalisten R. Abraham Kohen Irira Porta cœlorum. Diss. 3, 7. 8. und 4, 3. bei Kleuker: Paulus, Petrus und Johannes, als Christologen. p. 236. — *Brucker* historia crit. philos. II, p. 961.

[41]) Herder sagt in den Erläuterungen des N. Test. aus einer bisher noch unbekannten Quelle, p. 22: „Es hat Niemand Recht, daß Johannes oder Paulus seinen Ausdruck gerade dem Plato, dem Philo, dem Cerinth, den Kabbalisten und warum nicht gar dem Zoroaster abgeborgt und seine träumende Anwendung von ihm habe. Schon nach der Geschichte ists nicht wahr. Jeder Philosoph, Thor und Sektirer hat damit gesagt, was Er wollte. Johannes und Paulus sagen, was sie zu sagen haben. Für Menschen brauchts ein menschliches Sprachgefäß: das war hier der Ausdruck; was sie hineingossen? und wo sie es her hatten, was es für sie fassen sollte? ist ja eine himmelweit andere Frage." und weiter: „Johannes und

Ohne Zweifel waren den jüdischen Theosophen, die zu Kolossä Unkraut ausstreuten, diese Ausdrücke nicht nur bekannt, sondern wurden von ihnen auch bei ihrem Lehren gebraucht, aber auf eine verkehrte, irrige Weise. Sie trugen willkührliche Spekulationen in jene Grundwahrheit hinein oder vermischten sie mit ihr, und stellten ihr „Bild Gottes" weit über Christum, wenigstens identificirten sie es nicht mit ihm. Der Ap. tritt ihnen daher hier entgegen, und belehrt die Kolosser, daß jene Ausdrücke im eigentlichen, ursprünglichen und wahren Sinn nur Christo zukämen. (Daher braucht er auch für sich, und nicht im Blick auf Irrlehrer, den nämlichen Ausdruck 2 Kor. 4, 4., woraus hervorgeht, daß derselbe an und für sich ihm etwas Richtiges bezeichnet.) — Die gegebene Erklärung des εἰκὼν τοῦ θεοῦ ist die auch von allen ältern Auslegern angenommene, und findet sich von den frühesten, dem apostolischen Zeitalter nächsten Zeiten an. Wenn auch die meisten die polemische Tendenz, die mittelbar darin liegt, nicht ausdrücklich berücksichtigten, so hielten sie doch einstimmig das stets fest, was P. damit sagen wollte. Sie nehmen εἰκὼν alle für gleich mit λόγος oder υἱὸς θεοῦ (Joh. 1, 1. ff.), also für Bezeichnung der göttlichen Natur Christi. So findet sich der Ausdruck schon bei Clemens von Rom in seinem ersten Brief an die Korinther. Clemens von Alex. (adhortat. ad Gent. p. 62.) sagt: ἡ μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ εἰκὼν, ὁ λόγος αὐτοῦ καὶ υἱὸς τοῦ νοοῦ γνήσιος ὁ θεῖος Λόγος, φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς. Ebenso Origenes (de princ. 1, 2.). Athanasius (de decret. Nic. Synod. p. 175.): καὶ γὰρ ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς, ὡς ἐξ αὐτῶν τῶν λογίων ἐστὶ μαθεῖν, αὐτός ἐστιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, καὶ ἡ σοφία, καὶ ἡ εἰκὼν — εἰδὼς δὲ πάλιν τὸν λόγον, τὴν σοφίαν, τὸν υἱὸν, αὐτὸν ὄντα τὴν εἰκόνα τοῦ πατρὸς, φησὶν ἐν τῇ πρὸς Κολασσαεῖς ἐπιστολῇ. Ebenso

Paulus konnten und mußten vielleicht Ausdrücke brauchen, die dort Plato, dort Philo, dort Zoroaster gebraucht hatten: sie redeten die gewöhnliche, verständliche Sprache, verkündigten darin ihr hohes, urkundlich neues Evangelium, ohne sich zu bekümmern, wer die Worte, die sie brauchten, sonst gebraucht hatte."

Euſebius (demonstr. evang. 5, 1.), Gregor von Nazianz (orat. 4. de theol.), Baſilius (cont. Eunom. 1, p. 28.), Cyrill (dial. 4 de trin. und homil. 1 und 2 in Exod.), Epiphanius (hær. 65. p. 266.), Didymus (de spir. sancto, 1.). Auch die Lateiner, wie Victorinus Afer (de trin. 1.), Hilarius (de trin. 8, 9.), Ambroſius (de fide ad Grat. 1, 4.), Auguſtinus (de trin. 13, 15.). Ihnen folgten die Scholaſtiker und die Reformatoren. Die Arianer bezogen zwar den Ausdruck gleichfalls auf die vorweltliche Exiſtenz, ſuchten aber in ihm, das Unvollkommene des Wortes nur berückſichtigend und es nach dem allgemeinen Sprachgebrauch erklärend, verkehrter Weiſe eine Stütze für ihre Anſicht von dem Sohne als einem Geſchöpf; ſie behaupteten, daß ἡ εἰκὼν οὐχ ὁμοούσιος τῷ πρωτοτύπῳ ſei. Von Seiten der Kirchenlehrer wurde ihnen entgegnet: ἀκουέτωσαν τῆς γραφῆς λεγούσης τὸν Σὴθ εἰκόνα τοῦ Ἀδάμ – ἆρα οὖν οὐχὶ καὶ ὁμοούσιος; Αἱ μὲν οὖν τεχνηταὶ εἰκόνες, οὐχ ὁμοούσιοι· αἱ δὲ φυσικαὶ, πάντως ὁμοούσιοι. Die Erklärung der Socinianer (S. Schlichting zur Stelle), Chriſtus heiße das Ebenbild des unſichtbaren Gottes, weil er uns den Willen Gottes bekannt gemacht habe, verdient kaum Erwähnung, geſchweige Widerlegung. Unter den neuern Auslegern folgen viele dem Grotius, der den Ausdruck nur auf die zeitliche Erſcheinung Chriſti bezog. Er ſagt: sicut ex imagine hominis species cognoscitur, ita ex iis, quæ egit et loquutus est Christus, Dei potentia, sapientia, sanctitas, bonitas. Ihm folgt Heinrichs, der überſetzt: „er iſt der verſinnlichte, unſichtbare Jehovah ſelbſt,“ und dafür hält, P. denke an die opera Christi, bene et præclare facta, maxime quatenus pari modo ἔκτισε regnum suum, ac Deus omnem rerum creatarum seriem. Dieſe Auslegung geht von der Vorausſetzung aus, daß das ἀόρατος bei θεὸς nothwendig die Ergänzung von ὁρατὸς bei εἰκὼν erfordere: visibilis imago Dei invisibilis. Auch Michaelis glaubte den Ausdruck deßhalb von dem Menſchgewordenen nehmen zu müſſen. Wie unrichtig dieß iſt, iſt ſchon oben bemerkt worden. Schon

die K. V. widerlegten es, wie Tertullian und Hilarius; auch Thomas von Aquin und besonders Wessel in seiner Abhandlung de Christo imagine invisibilis Dei (in seinen Dissertationen, p. 496. sqq.); gegen Grotius bemerkt Calov mit Recht: filius Dei εἰκὼν fuit Dei invisibilis, antequam quicquam esset, mansissetque in omnem æternitatem, etiamsi nullum promulgasset evangelium, nec vel egisset quicquam vel locutus esset cum hominibus; und weiter: hic sermo est de eo, quod filius Dei fuit ante creationem, antequam angeli conderentur et omnia visibilia, ante omnes creaturas (V. 16). Postmodum autem sequitur demum de ἐνώσει ὑποστατικῇ. Wolf: absit itaque, ut Christum patris imaginem ideo tantum dici existimemus, quod Deum quodam modo nobis facit visibilem. Wenn Heinrichs das Ebenbildliche darein setzt, daß Christus auch eine Schöpfung, aber eine moralische hervorgerufen, so findet dieß seine Widerlegung vollends erst im 16. V., wo sich zeigen wird, ob wirklich hier von einer moralischen Schöpfung nur die Rede ist. Eine andere, neuere Erklärung, die überhaupt von V. 15—20. kein Fortschreiten der Gedanken anerkennt, bezieht das Ebenbildliche nur auf die Macht, indem Christus in der ganzen Stelle nur als βασιλεὺς geschildert sei [42]). Nach dem historisch erwiesenen Gebrauch des εἰκὼν τοῦ θεοῦ ist die Aehnlichkeit nicht in einer einzelnen göttlichen Vollkommenheit oder Eigenschaft zu suchen, sondern es wird damit die Gleichheit mit dem ganzen göttlichen Wesen mit allen seinen Vollkommenheiten bezeichnet, wie dieß auch schon aus dem ἀόρατος hervorgeht, wenn man es mit Röm. 1, 20. vergleicht. —— πρωτότοκος πάσης τῆς κτίσεως. Die richtige Erklärung auch dieses Ausdruckes kann nicht aus dem allgemeinen Sprachgebrauch, sondern nur auf historischem

42) Vergl. Usteri Entwicklung des Pauliniſchen Lehrbegriffs, 2te Aufl. p. 180 ff. Die in der ersten Aufl. vorgetragene Erklärung ist in der zweiten etwas verändert, doch aber hält der Verf. es fest: „εἰκὼν beziehe sich hauptsächlich auf die Begriffe der βασιλεία und κυριότης.“

Wege ausgemittelt werden. Er gehört nämlich mit zu dem Cyklus von Benennungen, mit welchen man den sich offenbarenden Gott, den Offenbarer, bezeichnete, und ist also ganz so viel als εἰκὼν, oder λόγος, oder υἱὸς, oder σοφία τοῦ θεοῦ; es ist dabei nur eine andere Seite des göttlichen Urwesens aufgefaßt, wornach sich der Ausdruck gebildet hat oder woraus er entstanden ist. Dieß geht deutlich aus denjenigen Schriftstellern hervor, welche zur Bezeichnung jener religiösen Grundwahrheit, die sie aus dem Judenthum oder sonst woher, obwohl mit Zusätzen ihrer eigenen willkührlichen Spekulationen, aufgenommen hatten, sich dieses oder eines ganz ähnlichen Ausdrucks bedienen. Philo nennt den λόγος nicht nur εἰκὼν, sondern auch ἀρχὴ und πρωτόγονος, welches letztere ganz dasselbe ist, wie unser πρωτότοκος [43]). In dem persischen Religionssystem findet sich dem verbum Dei dieser Ausdruck gleichfalls, wie imago, beigelegt. Die Rabbinen nennen den Messias seiner göttlichen Natur nach תחלת בריותיו של מקום principium creaturarum Dei [44]). Daß man mit dem Ausdruck nicht ein Geschöpf meinte, geht daraus hervor, daß z. B. R. Jos. Bechai Gott selber, insofern er der Grund aller Geschöpfe ist, בכורו של עולם primogenitus mundi nennt. In Ansehung der Kabbalisten, die zwar jünger sind als P., doch nicht aus ihm schöpften, deren Spekulationen und Phantasien aber auf einzelne Grundwahrheiten erbauet waren, sagt Wachter (Elucidar. Cabbalist. I, 5.): Scien-

---

43) *Philo* de conf. ling. p. 341. κἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τὶς ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν Πρωτόγονον αὐτοῦ Λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς Ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ Ἀρχὴ, καὶ ὄνομα θεοῦ, καὶ λόγος, καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁρῶν Ἰσραὴλ προσαγορεύεται. — καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τῆς ἀϊδίου εἰκόνος αὐτοῦ λόγου τοῦ ἱερωτάτου. θεοῦ γὰρ εἰκὼν, λόγος ὁ πρεσβύτατος. — p. 329. τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὅλων ἀνέτειλε πατὴρ, ὃν ἑτέρωθι Πρωτόγονον ὠνόμασε· καὶ ὁ γεννηθεὶς μέντοι μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοὺς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου εἴδη.

44) Vergl. *Sohar* genes. Fol. 77. col. 303. bei Schöttgen horæ hebraicæ. I. p. 370. bei Sommer p. 35.

dum, quod Adam Kadmon, quod interpretatur homo primus et cœlestis, juxta Cabbalistas sit ipse Messias seu Primogenitus Dei ante omnes creaturas. Sie lehrten: „die erſte Urſache oder der Unendliche brachte aus ſich zuerſt und unmittelbar nur ein Einziges Vollkommenes primum principiatum hervor, und durch dasſelbe alle Dinge (πρωτότοκος πάσης κτίσεως — δι' οὗ τὰ πάντα). Dieß Erſte führt den Namen Adam Kadmon, und heißt als das erſte und höchſte Principiatum des Unendlichen, auch der Verſtand (λόγος) des Unendlichen, worin er ſich ſelbſt erkennt" [45]). In der Cabbala denudata heißt es p. 200: בכור Primogenitus. R. Moscheh scribit, per primogenitum intelligi Coronam (eine kabbaliſtiſche Emanation): quia huic tribuenda sit primogenitura præ tota Aziluth. Alii hoc nomen de Chochmah exponunt. Attamen et R. Moscheh nomen primogeniti ad Chochmah refert et ad Malchuth. — Chochmah (σοφία) est Primogenitus inter omnia, quæ sub classem emanativam pertinent. Und ferner aus dem Buche Tikkune Sohar c. 14. De Sapientia scriptum est exod. 13, 2: Sanctifica mihi omne primogenitum. — Nam omnia primogenita nomine Illius vocantur: ושכינתא מתמן אתקריאת בכורה et דכולהו ובר בוכרא דילה קדמאה et filius primogenitus ejus est primus omnium, qui est Columna media [46]). Dieſen letzten Namen hatte auch der Metatron oder Offenbarer Gottes, der dem Moſes im feurigen Buſch erſchien. Das Buch Eſchel Abraham ſagt: Columna medietatis est Metatron; und an einer andern Stelle: Deus O. M. ejusque Schechina sunt intra Metatronem [47]). Dieſen Metatron oder Adam Kadmon nannten die Kabbaliſten auch den himmliſchen

---

[45]) Vergl. R. Abraham Kohen Irira Porta cœlorum. Dissert. 1, cp. 9. und 2, cp. 1. 6. 4. bei Kleuker l. c. p. 235.

[46]) Vergl. dazu R. Jizchack Lorjah tract. 1 druschim. bei Kleuker l. c. p. 238. — *Brucker* histor. crit. philos. II. p. 1001.

[47]) Hengſtenberg Chriſtologie. I. p. 241. 244. not.

Messias [48]). — Aus allem diesem erhellt, daß man mit unserm Ausdruck, auf den altteſtamentliche Stellen führten, den Offenbarer der Gottheit bezeichnete. Denn eben das, daß er ſich bei ſpätern jüdiſchen Schriftſtellern findet, die keineswegs aus den Pauliniſchen Schriften ſchöpften, zeigt, daß er überhaupt ſchon zur Zeit des Ap. von jüdiſchen Theologen zur Bezeichnung jener Idee gebraucht wurde. Was aber den Gebrauch deſſelben von Seiten des Ap. ſowohl überhaupt betrifft, als auch insbeſondere die polemiſche Tendenz, die er an unſerer Stelle hat, ſo gilt in beiderlei Beziehung ganz dasſelbe, was zu εἰκὼν bemerkt worden. — Von dieſer geſchichtlich begründeten und deßhalb unumſtößlichen Erklärung aus muß jede andere beurtheilt werden. Denn es fragt ſich ja nicht, was der Ausdruck an und für ſich der Grammatik oder Etymologie nach all bedeuten kann, ſondern nur, was der Ap. damit ſagen wollte, welchen Sinn er damit verband. — Von den älteſten Zeiten an nahm man das Wort für gleich mit λόγος und υἱὸς θεοῦ, alſo als Bezeichnung der göttlichen Natur Chriſti. So ſchon Ignatius (epist. ad Smyrn. 1.), Tatian, Theophilus von Antiochien und Juſtin, der Märtyrer, die den λόγος ſo nennen. Der letztere erklärt unſern Ausdruck durch: πρωτότοκος πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων. Clemens von Alex. (p. 792.), beſonders Origenes an vielen Stellen (z. B. de princ. 1, 2. p. 53. contra Cels. 5, 37. 6, 64. 6, 47: πρὸς τὸν πάσης κτίσεως πρωτότοκον θεὸν λόγον). Dieſe Auslegung erhielt ſich auch beſtändig in der orthodoxen Kirche. Die erſten, die von ihr abgingen, waren die Arianer. Sie ſtützten auf dieſen Ausdruck beſonders ihr Dogma, daß der Sohn zwar vor allen andern Geſchöpfen da geweſen, jedoch ſelbſt ein Geſchöpf ſei. Grammatiſch läßt ſich freilich nichts gegen die Erklärung ſagen, daß der „Erſtgeborne der Schöpfung" ſelbſt zu ihr gehöre. Die orthodoxen Kirchenlehrer entgegneten Verſchiedenes. Iſidor von Peluſium glaubte alle Einwendungen auf einmal niederzuſchlagen durch

[48]) Kleuker l. c. p. 230. ff.

Aenderung des Accents; er wollte πρωτοτόκος gelesen haben. (epist. 3, 31.): εἰκὸς οὖν, μᾶλλον δ' ἀναγκαῖον, ἐνοεῖν, ὅτι καὶταῦθα τοιαύτῃ τινὶ ἐννοίᾳ ὁ θεσπέσιος ἐχρήσατο Παῦλος, οὐ πρῶτον τῆς κτίσεως δογματίζειν, ἄπαγε, κ. τ. λ. ἀλλὰ πρῶτον τετοκέναι, τούτεστι ποιῆσαι τὴν κτίσιν, ἵνα ᾖ τρίτης συλλαβῆς ὀξυμένης, ὡς πρωτόγονος, οὐ πρωτογενὴς, πρωτοκτίστης, οὐ πρωτόκτιστος. Erasmus billigt dieß; auch E. Schmidius. Besonders nahm sich Michaelis dieser Auslegung an, und glaubte durch sie „einen starken Beweis gegen die Feinde der Gottheit Christi" gefunden zu haben. Diese Auslegung rührt aber nur daher, weil man jener Arianischen grammatischen auch etwas grammatisches entgegensetzen wollte. Außerdem läßt sie sich auch sprachlich als unrichtig erweisen. πρωτοτόκος wird nämlich nur vom weiblichen Geschlecht gebraucht, und heißt: die Gebärerin [49]). Das Vers 18. absichtlich wiederholte und unserm Worte korrespondirende πρωτότοκος (τῶν νεκρῶν) müßte sich dann gleichfalls so accentuiren lassen können, was aber Michaelis selbst als nicht möglich zugibt. Auch würden endlich die darauf folgenden Worte des 16. V. ganz müßig dasselbe wiederholen. Siehe Wolf und Peirce zur Stelle. — Viel besser wiesen die andern K. V. gegen den Arianischen Schluß darauf hin, daß P. nicht πρωτοκτισθείς, sondern πρωτότοκος sage, welches = πρωτόγονος sei. Daß sie darin Recht hatten, erhellt aus den oben angeführten Stellen aus Philo. Sie urgirten gleichfalls mit Recht das in πρῶτος liegende πρὸ, welches vor πάσης τῆς κτίσεως ergänzt werden müsse. Dafür ist ganz der neutest. Sprachgebrauch, nach welchem, wie Casaubonus, Heumann und Bengel bemerken, πρῶτος vor dem Genitiv so viel als prior, quam ist. Joh. 1, 15. 30. 20, 8. 15, 18. 1 Joh. 4, 19. Dem Eunomius, der behauptete, πρωτότοκος sei so viel als πρωτόκτιστος, entgegnete sehr richtig

49) *Thomas Mag.*: πρωτότοκος· ὁ πρώτως τεχθείς. πρωτοτόκος δὲ μήτηρ, ἡ πρώτως τέξασα. So wird in der Iliade von Menelaus gesagt, er gehe um den Leichnam des Patroklus ὥς τις περὶ πότμῳ μήτηρ πρωτοτόκος. κ. τ. λ.

Basilius (c. Eunom. 4. p. 103): wenn der Sohn deßhalb πρωτότοκος πάσης τῆς κτίσεως genannt werde, weil er das erste Geschöpf sei, so müsse er auch V. 18. πρωτότοκος τῶν νεκρῶν deßhalb heißen, ὅτι πρωτελεύτησε τῶν νεκρῶν. εἰ δὲ πρωτότοκος νεκρῶν εἴρηται διὰ τὸ αἴτιος εἶναι τῶν ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, οὕτω καὶ πρωτότοκος κτίσεως διὰ τὸ αἴτιος εἶναι τοῦ ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παραγαγεῖν τὴν κτίσιν. Der 16. V. bestätigt dieß. Diese Auslegung findet sich dann auch bei den spätern griech. Ausl. und bei den lateinischen K. V. Nur Athanasius, der zwar auch die gewöhnliche Erklärung hat, weicht doch einmal sehr bestimmt von ihr ab. Er sagt (c. Arian. orat. 2, 62. p. 419): τὸ μονογενὴς, καὶ τὸ υἱὸς, καὶ τὸ λόγος εἰς τὸν πατέρα τὴν ἀναφορὰν ἔχει καὶ τὴν ἰδιότητα — — τὸ δὲ πρωτότοκος εἰς τὴν κτίσιν ἔχει τὴν συγκατάβασιν. und: ὁ μονογενὴς οὐκ ὄντων ἄλλων ἀδελφῶν μονογενὴς ἐστιν. ὁ δὲ πρωτότοκος διὰ τοὺς ἄλλους ἀδελφοὺς πρωτότοκος λέγεται. Später gibt er den Grund dieser Benennung Christi kurz an: διὰ τὴν τῶν πολλῶν ἀδελφοποίησιν. Dieselbe Ansicht findet sich auch in den Beschlüssen des Concils von Sardika, bei Pelagius und Anselmus. Allein sicher ist diese Erklärung aus dogmatischer Polemik entstanden, um, wenn man das Wort auf die göttliche Natur Christi bezog, dem Arianischen Schluß nicht ausgesetzt zu sein. Es ist dagegen zu bemerken, daß der Ap. πάσης τῆς κτίσεως und nicht τῶν ἀδελφῶν sagt. Was er unter dem κτίσις versteht, gibt er V. 16. an. Dieß müßte man dann alles, gegen Athanasius Ansicht selbst, auf die neue Schöpfung beziehen. Auch paßte das folgende ὅτι nicht; denn der Schluß ist nicht: deßhalb, weil er alles geschaffen hat, ist er Mensch geworden; sondern: weil er alles geschaffen hat, ist er vor aller Schöpfung da gewesen. — Die gewöhnliche Erklärung wurde erst wieder nach der Reformation von den Socinianern bestritten. Diese räsonirten so: Wenn Christus der Erstgeborne genannt wird, so muß er doch nothwendig selbst zu denen gezählt werden, deren Erstgeborner er heißt. In der physischen Schöpfung kann er es nicht sein, da er erst nach vielen

Jahrhunderten in derselben erschien; also muß er es in der neuen sein, deren Urheber er war. Der folgende Vers muß deßhalb von dieser neuen oder moralischen Schöpfung erklärt werden [50]). Auch Grotius sagt: Primus in creatione, nova scilicet, und nimmt den folgenden Vers von der neuen Schöpfung. Ist die Arianische Auslegung nicht haltbar gegen die oben historisch erwiesene, so ists diese Socinianische noch viel weniger; denn vor ihr hat jene doch noch das voraus, daß sie den 16. V. von der physischen Schöpfung versteht, worauf allein er historisch und grammatisch bezogen werden kann. Mit Recht entgegnete man den Socinianern, daß die nova creatio eine reparatio sei, und Christus nach ihrer Erklärung also zu den creaturis reparatis oder regeneratis gehöre, wozu sie selbst ihn doch nicht rechneten. Grotius aber widerspricht sich selbst, wenn er das ohne Beisatz stehende κτίσις von der nova creatio genommen wissen will, und doch zu Röm. 8, 19. (ganz richtig) bemerkt: Christiani, qui nova sunt creatura simpliciter et sine addidamento κτίσις *non* vocantur [51]). — Die neuern, meist rationalistischen Ausleger wollen den in dem Worte zunächst liegenden Begriff der Zeit ganz in den Hintergrund gestellt haben, und machen nur den daraus abgeleiteten Begriff der Würde und des Ansehens geltend. Bei den Hebräern habe der πρωτότοκος nach dem Vater die höchste Würde und Ansehen in der Familie,

---

50) S. Schlichting zur Stelle. Ruarus bei Oeder catech. Racov. p. 214. sqq.

51) Wenn auch Lampe, zwar nicht als Socinianer, so doch als Coccejaner in seinem Commentar zu den Psalmen (45) unter κτίσις die Kirche versteht, und dem Athanasius ähnlich sagt: nam eorum aliquis primogenitus est, quorum frater est, et quos sanctificat, so kann er gleichfalls nur aus der oben gegebenen Erklärung widerlegt werden. Denn wenn Gussetius sprachlich gegen ihn bemerkt: der Genitiv bei בְּכוֹר (primogenitus) bezeichne nie einen auf gleiche Weise Erzeugten, sondern den Erzeuger, weßhalb z. B. Ruben wohl בכור יעקב aber nicht בכור שמעון könne genannt werden: so widerspricht V. 18. πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν vergl. mit Offenb. 1, 5. πρωτότοκος τῶν νεκρῶν.

ſei auch dem Vater beſonders werth und lieb; ſo ſei Chriſtus in der Familie Gottes, ſowohl in Anſehung der Würde bei Gott als auch der Liebe und des Wohlgefallens Gottes, unter allen Söhnen Gottes (Chriſten) der Erſte, „præstantissimus in magna illa Dei familia, ejusque potentissimus dominus.“ So Nöſſelt (exercitt. ad s. script. interpret. p. 198), Juſti (Vermiſchte Abhdlg. 2 Sammlg. p. 127), Teller (Wörterbuch des N. T. s. v. Creatur), Heinrichs (zur Stelle). Nach dieſer Erklärung wird der folgende Vers und muß er von der neuen Schöpfung genommen werden. Daß dieß aber grundfalſch und gegen alle nüchterne Interpretationsweiſe iſt, muß ſich erſt weiter unten zeigen. Auch ältere Ausleger, und nach ihnen einzelne neuere wollten in dem Worte mehr den Rang und die Hoheit als die Zeit hervorgehoben haben, indem ſie auf den hebr. Sprachgebrauch hinweiſen; allein ſie unterſcheiden ſich von den genannten Exegeten ganz und gar dadurch, daß ſie den „primatus dignitatis“ oder die dominatio erſt aus der „prioritas nativitatis,“ wie Calvin (instit. rel. chr. II, 12. §. 4. u. 7. [52]) ſich ausdrückt, ableiteten und darauf gründeten, deßhalb auch den folgenden Vers von der phyſiſchen Schöpfung nahmen. So Coccejus, Camero, Colomeſius, Hammond, Roëll, Suicer, Hofmann, Storr, Flatt, Küinöl, Wahl. Die oben hiſtoriſch erwieſene Erklärung zeigt aber, daß nicht der Rang, ſondern die Zeit als das Weſentliche hervorzuheben iſt, und Chryſoſtomus Recht hat, wenn er ſagt: πρωτότοκος οὐχὶ ἀξίας καὶ τιμῆς, ἀλλὰ χρόνου μόνον ἐστὶ σημαντικόν. Der polemiſche Zweck des Ap. macht dieß auch nothwendig, weßhalb Theophylact richtig bemerkt, P. bediene ſich des Ausdrucks, ἵνα μὴ νομίσωσιν, ὅτι νεώτερός ἐστι τῶν ἀγγέλων. er wolle zeigen: ὅτι πρὸ πάσης τῆς κτίσεως ἐστιν ὁ υἱὸς οὐκοῦν καὶ τῶν ἀγγέλων πρότερος, καὶ οὕτως, ὥστε καὶ αὐτὸς ἔκτισεν αὐτούς. — Wenn Einige unter πᾶσα

[52]) In ſeinem Commentar hat Calvin die gewöhnliche ältere Auslegung.

κτίσις nicht creaturæ omnes, ſondern tota creatio verſtehen wollen, weil im erſtern Fall κτίσματα ſtehen müſſe, ſo iſt theils der Sprachgebrauch der jüdiſchen Theologen, der oben angegeben worden, entgegen, theils wird κτίσις öfter im N. Teſt. für κτίσμα gebraucht. Vergl. Kol. 1, 23. Mark. 16, 15. Röm. 1, 25. Hebr. 4, 13. πᾶς heißt zwar ſonſt in der Regel, wenn es ohne Artikel mit einem Subſtantiv im Singularis verbunden iſt: jeder; dieß kann aber hier auf keinen Fall Statt finden. Vergl. zu cp. 4, 12.

V. 16. ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα. Das ὅτι erklärt und beſtimmt, was wohl zu beachten iſt, πρωτότοκος π. κτίσεως näher, wie auch das dem κτίσις korreſpondirende ἐκτίσθη zeigt. Bengel: declaratur vers. 15 pars altera. Hilarius: ut hoc sc. ante omnem creaturam genitum esse filium, non creatum, penitus clarescat, subjecit: *quia*. Von der Bedeutung, die κτίζειν immer hat, wenn es allein ohne Beiſatz ſteht, nämlich: ſchaffen im eigentlichen Sinn, abzugehen, dazu iſt ſchon an und für ſich kein Grund; außerdem läßt auch der Zuſammenhang, wie ſich zeigen wird, keine andere zu. Was πάντα in ſich faſſe, gibt P. ſelbſt in den folgenden Worten an. Nach Winer iſt der Artikel vor πάντα nicht überflüßig. „τὰ πάντα heißt das (vorhandene) Alles, die Geſammtheit der Dinge; πάντα wäre: Alles, was nur exiſtirt.“ Das ἐν αὐτῷ nahmen ſeit Chryſoſtomus die meiſten Ausleger für ganz gleich mit dem am Schluſſe des Verſes folgenden δι' αὐτοῦ. Mit dieſem nämlich erkläre der Ap. ſelbſt unſer ἐν αὐτῷ, dasſelbe des Nachdrucks halben dem Sinne nach wiederholend oder wiederaufnehmend, um alles Geſagte nochmals kurz zuſammenzufaſſen, wie Joh. 1, 3. Allein bei Johannes iſt der Fall ein ganz anderer. Es wäre ſehr auffallend, wenn P. ſo ſchnell ſollte gewechſelt haben, und doch ganz dasſelbe ſagen wollen. Ein gleiches Beiſpiel wird ſich wenigſtens aus der Pauliniſchen Schreibart nicht aufweiſen laſſen; und Winer hat Recht, wenn er behauptet: „überhaupt ſteht ἐν niemals mit Perſonen-

Namen für διὰ" (Gramm. p. 333. not.). Dazu kommt aber noch, was bestimmt dafür entscheidet, daß beides nicht dasselbe sagen soll, der theologische Sprachgebrauch zur Zeit des Ap. Nach diesem Sprachgebrauch faßt der Unendliche, der sich in seinem Sohne, in der Weisheit, nicht nur nach außen offenbart, sondern ewig selbst anschaut, in ihm sich selbst bewußt ist, auch in ihm oder in ihr seine Rathschlüsse (Ephes. 1, 9.), und wie er alles durch sie geschaffen, so muß er es auch vorher schon in ihr, mit ihr, geschaffen haben. So schafft der Künstler erst sein Werk in sich, in seiner Weisheit, und dann schafft er es, stellt er es hin auch vermittelst oder durch sie. Diese sehr deutlich in der Stelle Sprüchw. 8, 22. ff. liegende Idee, also eine alttestamentliche und jüdische, findet sich auch bei Philo, nur mehr in platonischem Gewande. Aber auch die Kabbalisten hatten sie beibehalten und mehr oder weniger mit ihren übrigen, selbsterfundenen Lehren vermischt. So sagt R. Abraham Cohen Irira (l. c. 1, 9): „Der Unendliche, welcher einfach und Eins ist, ließ zuerst und unmittelbar von sich ausgehen, und mit sich in Verbindung bleiben Principiatum tantummodo Unum, et *in Illo* (ἐν αὐτῷ) et *per Illud* (δι' αὐτοῦ) produxit omnia — et hoc modo Causa est Causarum et omnium entium." Sicher war jene Grundidee auch den jüdischen Theosophen zu Kolossä bekannt, wurde auch von ihnen der Gemeinde vorgetragen, aber auf verkehrte Weise mit falschen Zusätzen, wenigstens nicht auf Christum bezogen, dem sie in ihrem Emanationssystem eine tiefere Stelle anwiesen, als ihrem πρωτότοκος. Unter den alten Auslegern unterscheiden gleichfalls zwischen ἐν αὐτῷ und δι' αὐτοῦ ausdrücklich Origenes (de princip. 2, 9, 4.) auch Athanasius und Hilarius (de trinit. 8 fin.). Besonders hoben die Scholastiker den Unterschied hervor. *In* verbo Dei, sagten sie, sei de æterno omnium rerum idea zu verstehen; sie nannten den Sohn deßhalb causa exemplaris. Thomas von Aquin: ἐν αὐτῷ per causam exemplarem, δι' αὐτοῦ per causam effectivam. Wohl mögen sie in der Ausbildung dieser Idee viel zu weit gegangen sein, und Beza

Recht haben, wenn er sagt, diese Auslegung habe denen, qui de ideis intellectualibus multa in hunc locum sunt commenti, occasionem ineptiendi gegeben. Der Mißbrauch kann aber die Richtigkeit der Erklärung selbst nicht aufheben oder nöthigen, ἐν αὐτῷ für gleich mit δι' αὐτοῦ zu nehmen. Auch Coccejus, Sebastian Schmidt und Lange unterscheiden ausdrücklich, nur auf etwas andere Weise, wie die frühern Ausleger; sie beriefen sich auf Joh. 14, 10., und meinten, P. wolle sagen, alles sei vom Vater in dem Sohn geschaffen, d. h. des Vaters und des Sohnes Schöpfung sei Ein Act. Der Sohn sei nicht blos causa instrumentalis, sondern auch causa principalis. Sehr richtig sagt Bengel: ἐν denotat prius quiddam, quam mox διὰ et εἰς. notatur initium, progressus, finis. In neuerer Zeit hat Kleuker den Unterschied geltend gemacht, und als richtig aus Stellen jüdischer Schriftsteller erwiesen. Er sagt (l. c. p. 222): „ἐν αὐτῷ geht darauf, daß er als πρωτότοκος der Inbegriff aller Dinge ist; δι' αὐτοῦ, daß er als Sohn der Anfänger und Vollender der schaffenden Wirksamkeit (executor actionis creatricis) ist." Nach dem Bisherigen können wir Winer (Gramm. p. 353. ***) nicht beistimmen, wenn er sagt: „ἐν und διὰ möchte ich hier nicht mit Bengel auf ein doppeltes Verhältniß beziehen. Der Ap. nimmt das ἐν αὐτῷ, das seiner Metaphysik allerdings das Angemessenere (!) ist, nach Zwischensätzen in δι' αὐτοῦ wieder auf, und fügt das korrelat. εἰς αὐτὸν hinzu." Winer ist hier nicht ganz mit sich selbst, nämlich mit der Behauptung, ἐν stehe niemals mit Personennamen für διὰ, einig. —— τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Mit dieser bei den Hebräern gebräuchlichen Umschreibungsformel für das Universum erläutert der Ap. das πάντα. Wenn Wettstein und Heinrichs behaupten, das Universum selbst könne hier nicht gemeint sein, weil nicht gesagt werde: ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, sondern τὰ ἐν τοῖς οὐρ., mithin sei auch hier nicht von der physischen Schöpfung die Rede: so ist dieß sehr unrichtig, indem nach hebr. Sprachgebrauch bei dieser Formel Himmel und Erde selbst mit inbegriffen,

mit verſtanden oder doch vorausgeſetzt werden. Offenb. 10, 6. ſteht daher beides zuſammen: ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ. Außerdem iſt wohl zu bemerken, daß der Ap. hier hauptſächlich im Gegenſatz gegen das Syſtem der Irrlehrer von den emanirten Geiſtern und Mächten, nicht ſowohl auf die Schöpfung der lebloſen Natur als vielmehr der beſeelten Geſchöpfe ein Gewicht legte. Die angeführte Stelle aus der Offenb. zeigt auch, daß Kleuker Unrecht hat mit der Behauptung, „P. ſage ἐν τοῖς οὐρανοῖς (im Plural) ganz nach den Vorſtellungen der alten hebräiſchen Kosmologie, nach welcher jener platoniſchen Spindel gleich, ein Himmelkreis den andern einſchließe.“ Vergl. vielmehr oben zu V. 5. —— τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα. Während die erſte Umſchreibungsformel für das Univerſum mehr von dem Ort, iſt dieſe zweite mehr von der Beſchaffenheit hergenommen. Die letztere ſcheint insbeſondere in den Religionstheorien der damaligen Zeit im Orient gewöhnlich geweſen zu ſein. Man theilte das Univerſum in den mundus visibilis und mundus invisibilis ein; letzterer war der Sitz und Wohnort der Engel. So lehrten z. B. die Samariter [53]), und ohne Zweifel auch die jüdiſchen Theoſophen zu Koloſſä. Die Spekulationen dieſer, wie aller damaligen orientaliſchen Theoſophen, bezogen ſich nun natürlich nur auf den mundus invisibilis, τὰ ἀόρατα, die Geiſterwelt. Darum beſtimmt auch P. nur dieſes ἀόρατα näher durch die folgenden Worte: εἴτε θρόνοι κ. τ. λ. Chryſoſtomus: τὸ μὲν ὁμολογούμενον (τὰ ὁρατὰ) ἀφίησι, τὸ δὲ ἀμφιβαλλόμενον (τὰ ἀόρατα) τίθησιν. Theophylact: διέξεισιν ὁ ἀπόστολος τὸ ἀμφίβολον κατὰ μέρος. Nothwendigerweiſe müſſen alſo die folgenden Ausdrücke θρόνοι, κυριότ.,

[53]) Vergl. Geſenius de theologia Samarit. p. 20: Universi mundi duas partes esse volunt Samaritani, alteram nobis cognitam, sensibus patentem s. *visibilem*, alteram absconditam, mortalibus incognitam s. *invisibilem* et spiritualem, unde *visibile* et *invisibile* (מלא. מחז, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα) totum mundi ambitum circumscribit. Hanc vero mundi partem absconditam altera multo ponunt illustriorem, *angelorum sedem*, semel tantum idque in lege ferenda adapertam.

ἀρχαὶ, ἐξουσ., Namen unsichtbarer Geschöpfe, höherer Geister und Mächte, oder Engel sein. Sie finden sich auch wirklich sämmtlich in orientalischen Religionstheorien, und zwar als Namen gewisser aus der Gottheitsfülle (πλήρωμα) emanirter Geister, weßhalb sich nicht zweifeln läßt, daß auch die jüdischen Theosophen zu Kolossä sie gebrauchten. Daher Hieronymus (Com. ad Ephes. 1, 21. p. 196): arbitror apostolum de traditionibus Hebræorum ea, quæ secreta sunt, in medium protulisse. Zanchius: credo apostolum illis nominibus usum fuisse, quibus illi pseudoapostoli ex Judaismo angelos magnificabant, vocando eos Thronos &c. —— εἴτε. Es ist zwar richtig, was Chrysost. sagt: τὸ εἴτε τοῦ παντὸς περιληπτικόν ἐστι, aber nicht minder zu beachten ist Böhmers Bemerkung: Vocabula (θρόνοι &c.) duci penitus synonyma, vetat particula disjunctiva εἴτε. —— θρόνοι. Ob diese Benennung daher rührte, daß man sich gewisse Engel als Throne Gottes dachte, oder weil Throne, d. h. Herrschaften, Regierungen in der Welt ihrer Herrschaft und Leitung übergeben waren [54]), läßt sich nicht bestimmt angeben. Wohl mag man nach Theodorets Bemerkung durch Ezech. 10, 1. auf diese Benennung gebracht worden sein. Daß θρόνοι aber wirklich ein Engelname ist, zeigt sich aus andern jüdischen Schriftstellern. R. Abrah. Ben Mardechai sagt in seinem Buche לאברהם חסד fol. 2: Omnia fiunt providentia divina, non vero providentia et viribus creatis, בין ממלאכים vel angelorum, בין מכסאות vel *thronorum* aut sephiratorum. Ob der Name Cherubim dasselbe sagen will, ist zweifelhaft [55]). Auch in der ersten christlichen Zeit findet sich dieser Ausdruck neben andern als Benennung von höhern Geistern. Ignatius (ad Trall.): δυνάμεών τε καὶ κυριοτήτων διαφορὰς, θρόνων τε καὶ ἐξουσιῶν παραλλαγὰς. In dem Testament der 12

54) Vergl. *Buxtorf* lex. Rabb. s. v. כַּרְסָא col. 1097.

55) Gussetius (commentar. ling. hebr. p. 401) leitet כרב von רכב her, und fragt: quid enim differt thronus mobilis a curro regio?

Patriarchen (Fabricius cod. pseud. V. T. 1. p. 547 sqq.) werden die 7 Himmel und die verschiedenen Klassen der darin befindlichen Geister beschrieben, und im 7ten die θρόνοι, ἐξουσίαι genannt. Dionysius Areop. gibt in der hierarchia cœl. die zur ersten Klasse gehörigen Engel so an: θρόνοι χερουβὶμ, σεραφὶμ. Phavorin: θρονοὶ· δυνάμεις ἅγιαι, ἀχώρητοι θεοῦ. —— κυριότητες. Dieser Name kommt auch noch Epheſ. 1, 21. Judä 8. und 2 Petr. 2, 10. vor, zu welcher letztern Stelle Pott (im Kommentar 2. p. 223) zu vergleichen ist. An diesen 3 Stellen, wie aus der Vergleichung der beiden letztern besonders hervorgeht, ist bei dem Worte nur an höhere Geister zu denken. Nach Michaelis soll diese Benennung aus dem Syrischen kommen. Aehnlich nannten nach Brucker (histor. crit. phil. II. p. 967) die Kabbalisten eine ihrer Emanationen τὸ κύριον. Vergl. die ebenangeführte Stelle aus Ignatius. Dionysius Areop. führt die κυριότητες in der zweiten Klasse der Engel auf. Phavorin: κυριότητές εἰσι δυνάμεις ἅγιαι λειτουργικαὶ κυρίου. —— ἀρχαὶ, ἐξουσίαι. Beide Worte stehen öfter in unserm Briefe (Kap. 2, 10. 15.), wie in dem an die Epheser, beisammen, und sind gleichfalls jedesmal im Singular wie im Plural Benennung von Geistern, wie besonders aus Eph. 3, 10. verglichen mit 1, 21. 6, 12. hervorgeht. Von Simon Magus, einem Theosophen der apostolischen Zeit, sagten nach der Erzählung des Justinus Martyr (dial. cum Tryph. p. 115) die Samariter, er sei ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως (Epheſ. 1, 21.). In der ganzen alten Kirche hielt man auch diese beiden Namen als Engelnamen fest. Dionysius Areop. setzt die ἐξουσίαι in die 2te, ἀρχαὶ hingegen in die 3te Klasse der Engel. Das meist mit diesen verbundene δυνάμεις wird noch häufiger in diesem Sinne gebraucht[56]). Ap. 8, 10. Philo (de confus. ling. 1. p. 345)

---

[56]) Geſenius de theol. Samarit. p. 20. — *Plinius* histor. natur. 29, 4: sanguinem Basilisci Magi miris laudibus celebrant — tribuunt ei sucessus petitionum a *Potestatibus* et a Diis.

benennt damit die hypostasirten Platonischen Ideen, welche er mit den Engeln im A. Test. identificirt. — Aus der Reihenfolge dieser verschiedenen Benennungen läßt sich nicht auf ihren höheren oder niederern Rang schließen, da an andern Stellen nicht dieselbe Ordnung befolgt wird. Ephes. 1, 21. stehen z. B. die ἀρχαὶ zuerst und die κυριότητες zuletzt. Ueberhaupt läßt sich nicht angeben, wie diese höhern Geister unter sich verschieden sind [57]). Auch lag es sicher nicht in dem Zweck des Ap., uns hier eine Belehrung über die verschiedenen Ordnungen der Engel zu geben, sondern sein Zweck war mehr ein polemischer. Zwar erhellt aus der Stelle offenbar, daß er dergleichen höhere Geister anerkannte, aber doch nicht in der Art und Weise, wie diese Kolossensische und spätere jüdische Theosophen. Alle höheren Geister, wollte er sagen, mögen sie genannt und so hoch gestellt werden, wie sie wollen (παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου Ephes. 1, 21.), stehen nicht nur keineswegs über Christo, wie die Irrlehrer vorgeben, sondern sind sogar von ihm, wie alles andere, geschaffen, also unter ihm. Ihr bedürfet ihrer daher auch nicht als Mittler zwischen Gott und euch, oder zur Erlangung der ἀπολύτρωσις (V. 13.), wenn ihr Christum habt. Oekumenius: πῶς δὲ ἀγγέλων νομίζετε ἔχειν τὴν προσαγωγὴν, καὶ οὐ διὰ τοῦ υἱοῦ, τοῦ δεσπότου τῶν ἀγγέλων. Böhmer: Jam vero Paulus, cui dubium non esset, quin revera versarentur in cœlis angelorum chori (quod sanæ quidem rationi nullo modo contrarium), vocabula, per quæ choros illos sive ordines adumbraret aliquo modo, delegit sibi ex rabbinorum ac theosophorum, ut probabile est, Colossensium systemate, atque in Græcum convertit sermonem, etiamsi angelorum ordines vocabulis istis ἐν οὐρανοῖς

57) Augustinus (enchir. 58.): quid inter se distent hæc vocabula, dicant, qui possunt; si tamen possunt probare, quod dicunt; ego me ista ignorare confiteor. Calvin: qui subtilius philosophantur in his vocabulis, ut ordines angelorum inde eliciant, fruantur suis deliciis, sed a Pauli mente certe procul discedunt.

non appellantur. — Höchst wahrscheinlich trat der Ap. mit dieser Belehrung von der Schöpfung aller Dinge durch Christum der bei den Theosophen der apostolischen Zeit und gewiß auch bei den Kolossensischen gangbaren Lehre, daß die Welt durch die Engel geschaffen sei, entgegen. Irenäus (adv. hæres. I. 20.) meldet uns von Simon Magus den Lehrsatz: Ennoiam . . . . generare Angelos et Potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit. Gleiches erzählt von ihm Epiphanius (hæres. 21, 4.). —— τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. So gewiß P. Eph. 4, 6. die aufeinanderfolgenden ἐπὶ, διὰ und ἐν unterschieden wissen will, so gewiß auch hier das ἐν, διὰ und εἰς. Ueber das Verhältniß des διὰ zum ἐν ist das Nöthige schon gesagt. Es fragt sich daher nur, in welchem Verhältniß εἰς zu beiden stehe. Theodoret gibt es so an: es sei anfänglich Alles durch Christum (δι' αὐτοῦ) geschaffen, aber es werde durch ihn dereinst die ganze Welt (leblose und lebendige Geschöpfe) umgeschaffen und verherrlicht; insofern harre und warte sie auf ihn (εἰς αὐτὸν). Auf ihn hin sei alles geschaffen, weil er jene große μεταβολὴ, von der Röm. 8, 21. die Rede, und welche wir ἐν ἐλπίσι hätten, hervorbringen werde. Gegen diese Auslegung ist der Zusammenhang. Während, wie oben bemerkt worden, in der ganzen Stelle ein dreifaches Verhältniß Christi geschildert wird, von welchem immer eines auf das andere und aus dem andern folgt, würde durch dieß εἰς αὐτὸν vorgegriffen und hier schon bezeichnet, was P. erst in dem V. 18. angegebenen 3ten Verhältniß Christi andeutet; es käme somit durch εἰς αὐτὸν eine Unordnung in diese durch genaue Gedankenfolge zusammenhängende Stelle. Auch wäre es auffallend, daß P. diesen Sinn nicht sollte durch irgend einen Zusatz näher angedeutet haben. Die folgenden Worte καὶ bis συνέστηκε zeigen etwas an, was nicht auf jene μεταβολὴ folgt, sondern umgekehrt. Andere übersetzen propter eum. So Melanchthon, der umschreibt: ut in hoc filio patefaciat Deus et ostendat in hac miranda copulatione divinæ et humanæ naturæ [davon ist aber hier gar nicht

die Rede] suum amorem erga genus humanum. Dahin geht auch Beza's Erklärung: ejus respectu; Christus enim est, in quo pater acquiescit, itaque omnia, ipsique adeo angeli subserviunt filii gloriæ. Wahl: „zu seiner Ehre." Allein auch diese Erklärung greift vor, und sucht in εἰς αὐτὸν das, was P. erst, nachdem er das ganze dreifache Verhältniß Christi angegeben, mit dem Satz ausspricht: ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. In diesem erst liegt zugleich auch das, was Grotius, Storr und Andere durch εἰς αὐτὸν schon ausgedrückt wissen wollen: ut essent sub ejus imperio. Am besten thut man daher zu übersetzen: auf ihn hin, so daß der Sinn ist: er ist nicht nur das schaffende Principium (δι' αὐτοῦ), sondern auch der Mittelpunkt der ganzen Schöpfung, auf den sich alles bezieht, mit dem alles Geschaffene in einer gewissen Verbindung steht, auf den es gleichsam hinweist oder hinzielt. Oekumenius: εἰς αὐτὸν τουτέστιν εἰς αὐτὸν ἤρτηται ἡ πάντων ὑπόστασις. οὐ γὰρ μόνον ἐκ τοῦ μὴ ὄντως εἰς τὸ εἶναι παρήγαγεν, ἀλλὰ καὶ γενόμενα διακρατεῖ. — Von jeher war man in der christlichen Kirche darüber einig, daß in unserm Verse dem Sohne Gottes die Schöpfung der Welt zugeschrieben werde, wie auch an andern Stellen, z. B. Joh. 1, 2. ff. und Hebr. 1, 2. ff. Auch die Arianer und andere ihnen Aehnliche gaben dieß zu. Erst die Socinianer machten die von den rationalistischen Theologen aufgenommene Erklärung von der neuen moralischen Schöpfung geltend [58]). Zwar sagt von ihr Bretschneider

---

58) Wenn schon bei einigen K. V. wie Gregor von Nyssa (orat. 2. c. Eunom. p. 453.), Basilius (c. Eunom. p. 104.), ja selbst Chrysostomus (Photius bibl. cod. 277. p. 1549.) neben der gewöhnlichen sich auch diese Auslegung findet, so ist wohl zu bemerken, daß dieß bei den beiden erstern, wie Heumann sagt, nicht litteralis, sondern mystica interpretatio war, der letztere hingegen nach seinem eigenen Geständniß dadurch den Arianern alle Möglichkeit benehmen wollte, in dieser Stelle eine Stütze für ihre dogmatische Ansicht zu suchen. Auch Wettstein, den Heinrichs geradezu als Gewährsmann für die Socinianische und rationalistische Auslegung anführt, glaubte sich dogmatisch genöthigt,

(Dogmatik, 3te Aufl. I. p. 525), „sie verdiene gar keine Widerlegung;" da sie sich aber noch in neuern Commentaren findet, so kann sie hier nicht übergangen werden. Nachdem man einmal πρωτότοκος πάσης τῆς κτίσεως durch: „Jesus ist das vorzüglichste Geschöpf" oder: „der erste in der neuen Schöpfung" gegeben, ließ sich allerdings nicht passend fortfahren: weil oder denn er ist der Schöpfer aller Dinge. So wurde denn behauptet, κτίζειν V. 16. müsse, wie Ephes. 2, 10. u. 15., metaphorisch genommen werden. Dafür hatte man noch einen andern Grund: „daß an eine physische Schöpfung nicht gedacht werden darf, berechtiget, ja nöthiget die Schriftsteller-Ehre des Ap." So Grulich (in Augusti's neuen theol. Blättern 3, 1. p. 34). τὰ πάντα soll dann = πᾶσα ἐκκλησία sein, und der es erklärende Zusatz τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς eine Umschreibung des Universums, welche in diesem Zusammenhang nichts anderes sagen wolle, als: ecclesia in omni terrarum orbe collecta. So Heinrichs zur Stelle. Andere verstanden unter τὰ πάντα Heiden und Juden, und zwar unter τὰ (?) ἐν τοῖς οὐρανοῖς Juden, unter τὰ ἐπὶ τ. γ. Heiden. So Teller im Wörterbuch des N. Test. Noch Andere denken bei τὰ ἐν τ. οὐρ. an Lehrer und Vorsteher, bei τὰ ἐπὶ τ. γ. an das Volk oder die Gemeine, und übersetzen: „Vorsteher und Gemeinen sind neu geschaffen und zu Söhnen gemacht." So der ungenannte Verfasser einer Abhandlung über unsere Stelle in Henke's Magazin (1, 2. p. 165 sq.). Den zweiten erklärenden Zusatz zu τὰ πάντα, die Worte τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα erklärt derselbe Exeget so: „das, was wir sehen und nicht sehen, das Nahe und Entfernte, die uns bekannten und unbekannten Mitglieder der Gemeine." Nach Justi hingegen sollen sie den Sinn haben: „das ganze Religionswesen nach dem Aeußern (Sichtbaren) und Innern (Unsichtbaren) wurde umgeändert." Daß man für alle diese

---

die Stelle de nova creatione zu erklären, weil er befürchtete, Christus werde, wenn man πᾶσα κτίσις von der ersten physischen Schöpfung verstehe, hier den Geschöpfen beigezählt.

exegetischen Monstra und Raritäten den Beweis aus Grammatik oder Sprachgebrauch schuldig blieb, versteht sich von selbst. Nicht besser als den bisherigen gings auch den folgenden, das ἀόρατα erklärenden Ausdrücken θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι. Es waren dieß nach Grulich „offenbar politische Anstalten;" und Teller theilt sie je zwei und zwei ab; die 2 ersten bezeichneten heidnische Kaiser, die 2 letzten jüdische Unterobrigkeiten; weil diese keine Throne (θρόνοι) mehr gehabt hätten, seien sie den erstern auch nachgesetzt. Heinrichs weiß sich zuletzt gar nicht mehr anders zu helfen, als dadurch, daß er sagt: neque hic subtiliores inferamus quæstiones a loco *rethorice* fluente prorsus alienas, und dann die einzelnen Ausdrücke ohne Erklärung läßt. Das Abentheuerliche dieser ganzen Auslegung einsehend, ohne jedoch der ältern, gewöhnlichen beizustimmen, schlug Rösselt (l. c.) einen andern Weg ein, und Rosenmüller folgt ihm darauf. κτίζειν soll überhaupt so viel als constituere, producere, wie Ephes. 2, 15. sein. τὰ πάντα bis ἀόρατα sei una Dei eaque in cœlis terrisque familia. Die familia in cœlis bestehe aus Engeln und Seligen (Menschen), die familia in terris aus dem cœtus proborum hominum, die noch hier auf Erden im Körper leben. Beide Familien habe Christus zu Einer verbunden, quod doctrina sua et vita morti objecta, novam inter homines condidit rem publicam sanctitate cum illis cœlestibus naturis consociatam. Rosenmüller: hujus unius in cœlis terrisque familiæ auctor est et Dominus, atque hæc nova quasi universitas (τὰ πάντα) per eum et in ejus honorem creata est. Daß unter τὰ ἀόρατα auch Seelen der Verstorbenen begriffen seien, hatten schon früher Calov, Suicer, Hammond, Wolf behauptet. Diese Rösseltsche Erklärung findet, wie die erstere von den Socinianern herrührende, in der oben gegebenen, historisch begründeten schon hinlänglich ihre Widerlegung. Außerdem aber läßt sich, auch abgesehen von dem polemischen Zweck des Ap., aus den Worten selbst nichts leichter darthun, als das völlig Unstatthafte dieser Auslegungen.

Von einer neuen Schöpfung kann hier unmöglich die Rede sein, 1.) weil κτίζειν, wenn es im metaphorischen Sinne vorkömmt, nie ohne einen Zusatz, der auf diesen Sinn hiweist, steht. Auch findet sich keine einzige Stelle, wo die Schöpfung aller Dinge im Himmel und auf Erde in sittlichem Verstande zu nehmen ist. Vergl. Offenb. 10, 6. 4, 11. Noch weniger läßt sich die Bedeutung constituere sprachlich rechtfertigen. 2.) P. spricht hier offenbar von der Schöpfung solcher Dinge, die einer sittlichen Veränderung oder neuen Schöpfung gar nicht fähig sind. Denn τὰ ὁρατὰ (Röm. 1, 20.) und τὰ βλεπόμενα (Hebr. 11, 3.) begreift alle sichtbaren Dinge, ja selbst die leblosen in sich. Versteht man aber mit den Socinianern und Grotius unter θρόνοι &c. Engel, so bedürfen diese nach 2 Kor. 5, 17. und Ephes. 4, 22. ja ohnehin keiner neuen Schöpfung oder Umwandelung. 3.) Es wird zugegeben, daß der Ap. von einer totalen, alles umfassenden und aber zugleich von einer schon geschehenen Schöpfung spricht. Dem widerspricht die Geschichte. Denn als der Ap. schrieb, war die Gemeine der Christen, wenn auch schon weithin verbreitet, doch noch sehr klein, und bestand meist aus geringen, unangesehenen Menschen (1 Kor. 1, 26.), geschweige, wie es nach jener Erklärung Tellers und Anderer sein müßte, aus römischen Kaisern und Statthaltern. 4.) Erst V. 18. kommt P. auf das sittliche Reich, das durch die ἀποκατάλλαξις gegründet ist. Durch jene Erklärung würden daher der Stelle die unerträglichsten Tautologien und Wiederholungen aufgebürdet. 5.) Ganz verkehrt ist es, wenn man mit einigen der genannten Ausleger, denen schon früher Braun, Vitringa, Salomon van Till, Tittmann vorausgingen [59]), θρόνοι &c. von menschlichen Obrigkeiten oder Lehrern versteht. Abgesehen davon, daß diese Benennungen als Namen höherer

[59]) Melanchthon mochte wohl die erste Veranlassung zu dieser Erklärung gegeben haben, da er sagt: intelligit vetustas angelos, nos omnia imperia et ordinem creaturarum, politiarum, œconomorum, conjugii, legum, gubernationem *in cælo et in terra* intelligimus. Ihm stimmt Heumann bei.

Geister in der ersten christlichen Zeit historisch sich nachweisen lassen, wie oben geschehen, so finden sich außerdem im N. Test. selbst die entschiedensten Gründe dagegen. Kann man auch 2 Stellen anführen, wo ἀρχαὶ und ἐξουσίαι von menschlichen Obrigkeiten steht (Luk. 12, 11. Tit. 3, 1.), so kann es doch nicht von θρόνοι und κυριότητες nachgewiesen werden, wollte man auch den Zusammenhang gar nicht beachten. Ephes. 3, 10. hingegen wird zu ἐξουσίαι καὶ ἀρχαὶ gesetzt ἐν τοῖς ἐπουρανίοις; ingleichen 6, 12. wird αἷμα καὶ σὰρξ entgegengestellt ταῖς ἀρχαῖς, ταῖς ἐξουσίαις &c. ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, und Grotius sagt mit Recht: בָּשָׂר וְדָם dicuntur homines, ubi comparantur Deo aut angelis. Röm. 8, 38. werden ἀρχαὶ und δυνάμεις aufs genaueste mit ἄγγελοι verbunden. Was soll ferner Ephes. 1, 21. der Zusatz ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι zu diesen Namen, wenn damit menschliche Obrigkeiten oder jüdische Lehrer und Rabbinen bezeichnet wären? Hatten die letztern in dem heidnischen großen Ephesus solches Ansehen oder Hoheit, daß P., wenn er die Erhöhung Christi zur Rechten Gottes herausheben wollte, genöthigt war zu sagen: er sei sogar über alle jüdische Theologen und Obrigkeiten erhoben worden? Mit Recht endlich ruft Michaelis aus: „ist es nicht matt zu sagen: von Christo ist alles geschaffen, auch Rathsherren und Rabbinen?" — Es war in der That nicht zu viel, wenn Clerikus über diese ganze Auslegung sich so äußert: Tota hæc interpretatio violentissima est, et licet consentanea Theologiæ prorsus contraria Grammaticæ, quo fit, ut totam repudiandam censeamus. — hoc in loco in laudem Christi dici, eum fuisse ante omnes novas creaturas, hoc est ante renovationem ab ipso factam, idque probari illa renovatione ipsa et v. 17. repeti, id vero *frigidissimum* est. Noch stärker spricht sich Coccejus aus: Dum his verbis obloquuntur, ostendunt se esse αὐτοκατακρίτους et non velle veritati locum dare. Sunt enim meræ tergiversationes, quibus hoc conantur efficere, ut apostolus, dum videtur magnas res dixisse et quasi magno hiatu et buccis inflatis gloriosa de Christo pro-

nunciasse, re ipsa nihil dixerit. — Nicht viel besser ist der Ausweg, den Stolz (Erläuterungen des N. Test. V. p. 7.) und Usteri (Entwicklung des Paulin. Lehrbegriffs) gefunden haben. Christus soll in der ganzen Stelle nur als Herr geschildert sein. Usteri ergänzt daher, um dieß darin zu finden, sowohl nach ἐκτίσθη als auch nach ἔκτισται: „damit er (Christus) es regiere." Wollte man sich auch dieß und dazu noch die an sich schon harte Uebersetzung des ἐν αὐτῷ durch propter eum gefallen lassen, so ist es doch aller Grammatik und nüchternen Auslegung zuwider, διὶ αὐτοῦ für so viel als διὶ αὐτὸν zu nehmen [60]). Auch dieser durchaus willkührlichen Erklärung sieht man leicht an, daß sie aus Furcht und Scheu vor dem Dogma von der Gottheit Christi, das den klaren, einfachen Worten nach in der Stelle liegt, entstanden ist.

V. 17. Hier beginnt der zweite Theil der bei V. 15. angegebenen Trichotomie. Das einschreitende καὶ αὐτός bildet wie den Abschnitt, so auch den Uebergang. Der Ap. nimmt, nachdem er V. 16. den Sinn des Ausdrucks πρωτότοκος πάσης κτίσεως näher bestimmt und erklärt hatte, den in demselben hauptsächlich liegenden Begriff der vorweltlichen Existenz noch einmal auf, um dieses Verhältniß des Sohnes mit dem nun (in der 2ten Hälfte des 17. Verses) anzugebenden Verhältnisse genauer zu verbinden, an dasselbe anzuknüpfen oder ihm gegenüber zu stellen. Denn ἐστὶ πρὸ πάντων ist von der Zeit, und nicht wie die Ausleger, die der Socinianischen, Nösseltschen oder Stolzischen Erklärung folgen, wollen, vom Rang, de eminentia, qua omnia alia excellit, zu verstehen. Die Einwendung, daß alsdann ἦν statt ἐστὶ stehen müßte, wie Joh. 1, 1—4. auch das Präteritum gesetzt sei,

60) In der 2ten Auflage ist die Erklärung im Allgemeinen stillschweigend zurückgenommen, aber auch bei der nun gegebenen: „Christus und sein Reich sei die leitende Idee bei der Schöpfung gewesen," muß man der Grammatik gleiche Gewalt anthun.

hat nichts auf ſich. Denn ſollte auch das Präſens nicht ſchon um der Concinnität willen in der Trichotomie (V. 15. ὃς ἐστιν. V. 17. καὶ αὐτός ἐστι. V. 18. καὶ αὐτός ἐστι.) ſtehen, ſo ſoll es gerade hier, wie öfter, wo keine beſtimmte Zeit angegeben wird, etwas ganz allgemeines bezeichnen. In mehreren Stellen findet ſich das Präſens mit πρὸ oder einer andern ſinnverwandten Partikel verbunden, wo es doch gar nicht anders genommen werden kann, als vom vorweltlichen Sein. Joh. 8, 58. Pſ. 90, 2. Jer. 1, 5. Beſonders gehört hierher Sprüchw. 8, 22 — 25.: πρὸ πάντων βουνῶν γεννᾷ με. Oekumenius: οὐκ εἶπεν ἐγένετο πρὸ πάντων, ἀλλ' ἔστι πρὸ πάντων, τουτέστι, πᾶν ὃ ἐὰν ἐνοήσῃς, αὐτὸν πρόοντα καὶ προϋφεστῶτα εὑρήσεις, ἀϊδίως συνυπερέχοντα τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι. τὸ γὰρ ἄχρονον, ἁρμόδιον θεῷ. Auch Bengel hebt den im Präſens liegenden Nachdruck hervor: non dicit Paulus: factus est, neque erat, sed *est*. —— τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε. Mit dem Wort συνιστ. bezeichnete man nicht nur den Act des Schaffens aller Dinge, ſondern auch hauptſächlich das fortwährende Schaffen, d. h. die Erhaltung alles Geſchaffenen, und dieß insbeſondere in der philoſophiſchen oder Begriffsſprache [61]). Daß an unſerer Stelle nur an die letztere Bedeutung zu denken iſt, verſteht ſich nach V. 16., wo vom Schaffen ſchon die Rede war, von ſelbſt. Das dem Präſens ἐστὶ gegenüberſtehende Perfect συνέστηκε iſt kein eigentliches Perfect, ſondern, wie Krebs bemerkt, ein

---

[61]) Die Bedeutung des Schaffens findet ſich bei Philo. Allegor. 2. p. 62: θεὸν τὸν τὰ ὅλα συστησάμενον ἐκ μὴ ὄντων. Joſephus Antiq. 12, 2, 2: τὸν ἁπάντα συστησάμενον θεὸν καὶ ἡμεῖς σεβόμεθα. Ariſtoteles de mund. 5. Vergl. auch 2 Petr. 3, 5. Die Bedeutung des Erhaltens kommt vor bei Ariſtoteles de mund. 6. p. 471: Λοιπὸν δὴ περὶ τῆς τῶν ὅλων συνεκτικῆς αἰτίας κεφαλαιωδῶς εἰπεῖν. Ἀρχαῖος μὲν οὖν τις λόγος καὶ πάτριός ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις, ὡς ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ πάντα, καὶ διὰ θεοῦ ἡμῖν συνέστηκεν. οὐδεμία δὲ φύσις αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν αὐτάρκης ἐφημωθεῖσα τῆς ἐκ τούτου σωτηρίας. Philo quis rer. divin. sit hær. p. 489: ὁ ἔνναιμος ὄγκος, ἐξ ἑαυτοῦ διαλυτὸς ὢν καὶ νεκρός, συνέστηκε καὶ ζωπυρεῖται προνοίᾳ θεοῦ τὴν χεῖρα ὑπέχοντος καὶ ὑπερασπίζοντος, μηδεμίαν ἡμέραν ἰδρυθῆναι παγίως δυναθέντος ἐξ ἑαυτοῦ τοῦ γένους ἡμῶν. Vergl. p. 250.

præsens-perfectum [62]); mit ihm muß man überſetzen: per quem omnia creata sustentantur et conservantur. Dieſe Erklärung war auch von jeher die gewöhnliche. Oekumenius: συνέστηκε· δι αὐτοῦ τὴν γένεσιν καὶ τὴν διαμονὴν ἔχει. Theodoret: οὐ γὰρ μόνον ἐστὶν ἁπάντων δημιουργὸς, ἀλλὰ καὶ προμηθεῖται ὧν ἐποίησε, καὶ κυβερνᾷ τὴν κτίσιν, καὶ διὰ τὴν αὐτοῦ σοφίαν καὶ δύναμιν ἕστηκε. —— ἐν αὐτῷ erklären Einige durch: virtute ejus, und verweiſen auf Apg. 17, 28. Ohne Zweifel erklärt man aber mit Theophylact beſſer: ὡς ἐν θεμελίῳ, πάντα ἐν αὐτῷ φέρεται. Alsdann iſt die ganze Ausdrucksweiſe völlig analog mit Hebr. 1, 3.: φέρων τὰ πάντα ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Dieſe Auslegung erweist ſich auch auf geſchichtlichem Wege als die richtige. Denn bei Kabbaliſtiſchen Schriftſtellern, die einzelne Grundlehren der auf dem A. Teſt. ruhenden jüdiſchen Theologie in ihr Emanationsſyſtem aufgenommen, freilich mit höchſt willkührlicher, phantaſtiſcher Ausbildung, finden wir auch beſtimmte Spuren, daß ſie ihrer erſten Emanation, dem Adam Kadmon, oder Uroffenbarer der Gottheit zuſchreiben, er ſchließe alle geſchaffene oder alle emanirte Weſen als der Grund, aus dem ſie hervorgegangen und auf dem ſie beruhten, in ſich, oder faſſe ſie zuſammen. Darum ſtellten ſie ihn auch unter dem Bilde eines menſchlichen Körpers vor, nach deſſen einzelnen Gliedern, die er zuſammenfaßt, ſie die einzelnen Emanationen benannten [63]). Es läßt ſich daher ſehr wohl vermuthen, daß auch die jüdiſchen Theoſophen zu Koloſſä dasſelbe oder ähnliches lehrten, darin aber ſehr irrten, daß ſie die Sache ſelbſt (die

---

[62]) Vergl. Buttmann griech. Gramm. p. 320. 2. Winers Gramm. p. 223. a).

[63]) N. Abrah. Cohen Irira Porta cœlorum. diss. 3, 8. 4, 1: „Dieſer Adam Kadmon iſt als Urerſtes gleichſam das Kleid des Unendlichen, der Raum, worin die Fülle ſeiner Kräfte wohnt. (Epheſ. 1, 23.: τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρομένου.) In dieſem Raum, den der Adam Kadmon erfüllt, ſind alle Weſen eingeſchloſſen." — N. Jizchak Lorjah tract. 1 Druschim: qua figura (nämlich: forma hominis erecta) omnes *comphrehenduntur* Sephiroth tam generales, quam speciales et specialissimæ, nomine Adam Kadmon.

Erhaltung alles Geſchaffenen) nicht Chriſto zuſchrieben, weßhalb ihnen dann P. hier entgegentritt und ſie Chriſto vindicirt. Dieß berückſichtigend ſagt Kleuker (l. c. p. 219): „P. beſchreibt den Sohn als den Erſtgebornen alles Entſtandenen, mit welchem, als dem Uranfänglichen, nicht nur alles begann, ſondern der auch der fortdauernde Grund aller zugleich vorhandenen und aufeinanderfolgenden Dinge und Exiſtenzen iſt, welche er, der Kraft nach, alle in ſich vereinigt. Denn er ſubſiſtirt in Gott, dem Unendlichen, der alles übrige aber in ihm, als der Fülle des Unendlichen, der über alles, durch alles und in allem iſt.“ Aus dem Bisherigen erweist ſich nun die Socinianiſche und Rationaliſtiſche Auslegung von ſelbſt als falſch. Auch hier ſollen nämlich unter πάντων nicht alle Dinge, ſondern πάντες πιστοὶ oder πᾶσα ἡ ἐκκλησία gemeint ſein; und συνίστηκε umſchreibt Heinrichs: ecclesiam congregatam omnem moderatur et continet, ut summus ejus præsul, nullum alium præter se ecclesiæ dominum agnoscens. Andere verweiſen gar auf Kol. 3, 11. und Gal. 3, 28. als Parallelſtellen, und geben als Sinn an: „Die Kirche beſteht als ein Ganzes durch die Wirkſamkeit der Lehre Jeſu; die Zahl ſeiner Verehrer wird durch die Bande der Liebe und Wahrheit zuſammengehalten.“ Uſteri: „Alles hat in ihm ſeinen Beſtand, d. h. es erreicht ſeine Beſtimmung nur in der Verbindung und im Zuſammenhang mit ihm.“ Dieß alles widerſpricht theils der Hiſtorie, theils dem Sprachgebrauch. — Im Allgemeinen verdient noch bemerkt zu werden, daß Neuere die ganze Stelle von V. 15—17. dadurch etwas verdächtig machen zu können glaubten, daß ſie die Auslaſſung derſelben bei Marcion hervorhoben. Dieſe Auslaſſung, die ſich in keiner einzigen Handſchrift findet, ſpricht aber ganz für die Stelle, ſo wie für die gewöhnliche Erklärung derſelben. Dem Gnoſtiker, der den Demiurgos ſo ſehr herabſetzte, konnte es nicht gefallen, daß hier die Schöpfung der Welt Chriſto beigelegt wird. Seine Dogmatik hieß ihn daher einen Strich durch die Stelle machen. Tertullian bemerkt darüber contra Marc. 5, 19. hæc enim Marcioni displicere oportebat.

V. 18. Mit dem emphatischen καὶ αὐτός ἐστιν beginnt der dritte Theil der V. 15. erwähnten Trichotomie. Der Ap. geht nun in seiner Beschreibung des Wesens des Sohnes auf das über, was derselbe, welcher Schöpfer und fortdauernder Bestehungsgrund aller Dinge ist, dadurch, daß er in der Zeit als Mensch erschien, im Verhältniß zur Menschheit geworden ist. —— ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος. Schon die genaue Verbindung dieser Worte mit den vorhergehenden, die eine polemische Tendenz haben, führt zu der Vermuthung, daß dieß auch bei diesen der Fall sein möchte. Diese Vermuthung erhält noch mehr Grund, wenn man erwägt, daß wenigstens in dem System späterer jüdischer Theosophen, der Kabbalisten, das Bild vom Haupt und Körper eine große Rolle spielte, und beinahe alle kabbalistische Geheimlehren daran haften. Sie stellten die Gesammtheit aller Emanationen, wie schon bemerkt, unter der Form des aus vielen einzelnen, zusammenhängenden Gliedern bestehenden Körpers vor. Daß sie der höchsten und obersten Emanation die Stelle des Hauptes anwiesen, folgt von selbst. Denn wie durch das Haupt alle Glieder zu Einem von ihm regierten Ganzen verbunden sind, so durch den Erstgebornen alle einzelne aus ihm emanirte Geister [64]). Da bei den Kabbalisten der Adam Kadmon der Messias war, so sprachen sie dann auch wohl von einem Körper dieses Messias, der aber kein materieller mensch-

---

64) Vergl. außer der in der vorigen Note angeführten Stelle aus R. Izchak Lorjah das Buch Idra rabba (Cabbala denud. II. p. 493): „der Alte der Alten (d. h. der Unendliche) ist in dem, der sein Bild im Kleinen ist, oder in dem Mikroprosopon (זעיר פנים). — Er kann sich nie ändern, noch hat er sich geändert. Aber er hat sich in eine Form gebildet, die alle andern Gestalten und Namen in sich faßt, und diese hat mit der menschlichen etwas Aehnliches; sie ist keine menschliche, aber verhält sich zu derselben: daher ist die Menschenform die Form alles Obern und Untern, was in derselben begriffen ist. Und weil in dieser Form alles zusammengefaßt werden konnte, so erwählte sie der allerheiligste Alte, und daher trägt sie auch der Mikroprosopon (nämlich er, als Bild des Unendlichen)."

licher war, sondern ein ideeller, nur gedachter, indem er aus den einzelnen Emanationen, als Gliedern bestand [65]). — So gewiß aber die orientalischen Emanationssysteme nicht erst mit der Kabbala aufkamen, sondern zur apostolischen Zeit schon als vorhanden sich zeigen, so gewiß scheint auch dieß Bild vom Haupt und Körper älter, als die Kabbala. Es ist daher wohl keine sehr gewagte Vermuthung, daß dieß Bild auch den Kolossensischen Theosophen bekannt war und in ihrer Lehre eine Stelle einnahm. Denn es verdient sehr beachtet zu werden, daß P. in unserm Briefe, wie in dem an die Epheser, der ein Cirkular-Schreiben an die benachbarten, von ähnlichen Irrlehrern heimgesuchten Gemeinden war, mehr als in allen andern Briefen Christum als τὴν κεφαλὴν τοῦ σώματος darstellt, und daß dieß überhaupt, wie schon in der Einleitung §. 5. gesagt wurde, das Hauptthema unseres Briefes ist. Daraus läßt sich schließen, daß die Irrlehrer den von P. verkündigten menschlichen Messias nicht für das Haupt aller Geister hielten, sondern ihm eine untergeordnete Stelle im Emanationssystem anwiesen. Denn daß jener höchste Unoffenbarer das „principium principiatum" in einem wahren Menschen wohne, und einen ganz menschlichen Körper sollte gehabt haben, das ließen wohl schwerlich ihre Ansichten von der Materie, als dem Sitz des Bösen, zu. Denn eben um mit Gott vereiniget zu werden, lehrten sie eine Verachtung oder Ertödtung des Leibes, wovon zu Kap. 2, 23. Diesen Irrthümern tritt der Ap. hier entgegen mit seiner Lehre, daß jener Offenbarer der Gottheit, durch den Alles geschaffen sei und erhalten werde, einen menschlichen wahrhaften Körper angenommen habe, und das unsichtbare Haupt eines unsichtbaren Leibes, nämlich der Kirche, geworden sei. Sein Ver-

65) Wachter Elucid. Cabbalist. 3, 12: De corpore Messiæ hoc unum addo, omnes Cabbalistas ex antecedentibus cogi, ut concedant, quod corpus Messiæ sit omnipræsens eo, quod corpus Messiæ secundum illos est corpus primum, unde reliqua corpora per varia Sephiras creatrices speciem et ornatum acceperunt.

hältniß zu ihr iſt aber kein emanatives, ſondern die einzelnen Glieder der Gemeinde ſind durch den Glauben mit dem Haupte in Gemeinſchaft und Verbindung. Kol. 2, 19. Jedes Glied, das von dieſer Verbindung mit dem Haupte ausgeſchloſſen iſt, iſt eben damit ein todtes, denn nur das Haupt belebt den ganzen Körper mit allen einzelnen Gliedern und regiert ſie. Daraus erhellt, daß es einſeitig iſt, wenn Calvin um des folgenden ἵνα — πρωτεύων willen, κεφαλὴ hier nur de gubernatione verſtanden haben will. —— τῆς ἐκκλησίας iſt erklärende Appoſition zu σώματος. Röſſelt und nach ihm Roſenmüller nehmen es nicht blos von der Geſammtheit der an Chriſtum gläubigen und mit ihm verbundenen Menſchen, ſondern von der familia Dei in coelis terrisque, die aus Engel und Menſchen beſteht. Auch bei Ambroſiaſter findet ſich dieſe Erklärung ſchon angedeutet. Allein ſie iſt ganz wider den Sprachgebrauch des N. Teſt. und des Ap. P. insbeſondere. Schon das πρωτότοκος πάσης κτίσεως gibt Röſſelt durch: Haupt oder Herr der familia Dei in coelis terrisque; offenbar ſpricht aber P. hier von einem ganz andern, noch nicht erwähnten Verhältniß Chriſti, und wiederholt ſich nicht. Das folgende πάντων verlangt gleichfalls, daß man bei ἐκκλησία nur an die Geſammtheit der gläubigen Menſchen auf Erden denken muß. —— ὅς ἐστιν. Zu bemerken iſt die ganz gleiche Verbindung wie V. 15., wo auch auf den Satz mit ὅς ἐστιν einer mit ὅτι folgt. —— ἀρχὴ. Nur Eine Handſchrift ſetzt den Artikel ὁ vor; einige wenige unbedeutende haben ἀπαρχὴ, welche Lesart ſich auch bei Chryſoſtomus und andern K. V. findet, dennoch aber, als vermuthlich aus 1 Kor. 15, 20. hierhergetragen, aus dem Texte zu verweiſen iſt. Ohne allen Grund will Heumann beides, ἀρχὴ und ἀπαρχὴ ganz hinauswerfen. Man muß das Wort mit Griesbach durch ein Komma vom folgenden trennen. Denn beide Worte, ſagt Wolf per appositionem junguntur, ita ut alterum explicat alterum, utrumque vero idem, nempe mortuos respicit. — ἀρχὴ ſteht hier, wie Offenb. 3, 4., in dem Sinn von principium. Daß man mit dieſem Ausdruck eine beſtimmte

religiöse Idee bezeichnete zur Zeit der Apostel, wenigstens bald nach ihr, ist gewiß; nur verstand man in den verschiedenen, miteinander mehr oder weniger verwandten Systemen etwas anderes darunter. Bei Philo z. B. heißt der λόγος auch ἀρχὴ [66]), wie πρωτόγονος. Es ist wohl möglich, daß die Kolossischen Theosophen die Benennung ἀρχὴ dem πρωτότοκος beilegten oder von ihm gebrauchten. P. bedient sich ihrer, um jenen Theosophen entgegnend zu sagen, daß eben derselbe, der der Grund und das Princip aller erschaffenen Wesen, auch der Grund und das Princip der Wiederherstellung der unter Sünde und Tod liegenden Geschöpfe (der Menschen) sei. Durch ihn allein können alle aus dem Tode (geistlichen und leiblichen) errettet werden. ἀρχὴ will also hier viel mehr sagen als ἀπαρχὴ, Erstling, initium. Cornelius a Lap. bemerkt richtig: Christus est principium i. e. fons, dux et auctor resurrectionis et resurgentium ex mortuis. Daß er der Erstling sei, sagt mehr das folgende πρωτότοκος. Offenb. 1, 5. Wie der πρωτότοκος πάσης κτίσεως (V. 15.) vor Erschaffung aller Wesen da war, und das Princip oder der Grund alles Geschaffenen (V. 16.) ist, so ist er auch das Princip und der Grund, ja, dadurch daß er selbst als Mensch starb und auferstand, der Erste von denen, die auferstehen. Wie auf den Erstgebornen der ganzen Schöpfung viele geschaffene Wesen folgten, so folgen auf den Erstgebornen aus den Todten viele Todte zum Leben. ἀρχὴ und πρωτότοκος sind also hier nicht, wie Einige meinen, synonym oder schlechthin eins, sondern in dem letztern liegt noch bestimmter die Andeutung der Folge unserer Auferstehung. Dem Sinne nach sagt übrigens P. dasselbe, was Jesus selbst ausspricht Joh. 2, 19. 10, 18. 11, 25. sqq. Auch kann man in diesen Worten insofern eine polemische Tendenz finden, als den jüdischen Theosophen der Adam Kadmon, oder der himmlische Messias

---

66) Vergl. die oben not. 43. angeführte Stelle aus Philo, und leg. alleg. p. 92. auch Neanders genetische Entwicklung der gnostischen Systeme. p. 12.

zugleich der dux animarum, der große Wiederherſteller der gefallenen Welt war, und der Ap. ihnen entgegen dem in Jeſu Menſch gewordenen Logos dieß allein vindicirt. Daher nahm man auch die ἀνάστασις für gleich oder für verbunden mit der παλιγγενεσία, indem man (Matth. 19, 28.) unter dieſer die restauratio omnium oder ἀποκατάστασις τῶν πάντων (Apg. 3, 21.) verſtand. Als ἀρχὴ τῆς ἀναστάσεως war Chriſtus dann zugleich auch das principium der mit ihr verbundenen restauratio omnium [67]). Mit der gegebenen Erklärung ſtimmen die alten Ausleger überein, nur daß ſie die polemiſche Tendenz der Worte nicht bemerken. Athanaſius: πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν, διὰ ἐξ αὐτοῦ καὶ μετ' αὐτὸν εἶναι τὴν ἐκ τῶν νεκρῶν ἀνάστασιν. Gregor von Nyſſa (c. Eunom. 4. p. 542): πρωτ. ἐκ νεκ. λέγεται ὁ πρῶτος δι' ἑαυτοῦ τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου λύσας, ἵνα καὶ πᾶσιν ὁδηγοποίησῃ τὸν ἐκ ἀναστάσεως τόκον. Oekumenius: πρωτ. ἐκ νεκ. τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ ἀναστάσεως καὶ πρόφασις γενόμενος. Die Einwendung, daß ja ſchon vor Jeſu Einzelne auferſtanden ſeien, und er alſo nicht der Erſte der Auferſtandenen genannt werden könne, widerlegt Chryſoſtomus: ἐκεῖνοι εἰ καὶ ἀνέστησαν πρὸ Χριστοῦ, ἀλλὰ ἀναστάντες πάντες ἀπέθανον πάλιν, γεῦμα διδυκότες τῆς ἀναστάσεως. Ὁ δὲ Χριστὸς ἀναστὰς οὐκ ὑποπίπτει θανάτῳ καὶ διὰ τοῦτο ἀρχηγός, ὡς ἀναστὰς καὶ μηκέτι ἀποθνήσκων. Ebenſo Beza und Calvin. Letzterer verbindet ἀρχὴ mit πρωτοτ. ſo: principium, *quia* primogenitus est ex mortuis. —— ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. ἵνα ſteht ἐκβατικῶς i. e. hinc sequitur, ut factus sit [68]). Es fragt ſich, ob ἐν πᾶσιν als Maskulinum oder Neutrum zu nehmen iſt. Als erſteres muß man ἐν durch inter überſetzen. Daß πρωτεύω auf dieſe Weiſe mit ἐν vorkömmt, hat Kypke z. St. mit Beiſpielen bewieſen. Als Grund, daß es als Mask. genommen werden müſſe, gibt Beza an, der Ap. rede im Vorhergehenden

---

67) Vergl. *Olearii* observat. ad Matth. p. 539 sq.

68) Vergl. Winers Gramm. p. 237 (b, a). Hermann ad Viger. p. 850.

von der Gesammtheit der Gläubigen, der Kirche, von Christi Verhältniß als Mensch zu den Menschen. Coccejus daher noch allgemeiner: in Judæis et Gentibus. Wie Beza erklärt auch Anselmus. Ingleichen verstehen alle diejenigen, die V. 15. und 16. von der neuen Schöpfung erklären, unter πᾶσιν das Maskul., nämlich entweder ἀνθρώποις τοῖς, oder Engel und Menschen zugleich. Unstreitig aber nimmt man πᾶσιν besser als Neutrum, und übersetzt wörtlich in omnibus. Denn nachdem der Ap. das dreifache Verhältniß Christi angegeben, führt er ganz folgerichtig fort: er ist also in allen Verhältnissen der Erste, dem Rang und der Zeit nach. Man muß diesen Satz ἵνα — πρωτεύων nicht blos auf das zuletzt gesagte beziehen, sondern als eine Schlußfolgerung alles V. 15. bis 18. Gesagten ansehen. Calvin: concludit Apostolus, illi competere primatum in omnibus; nam si author est omnium et restitutor, jure illi debere hunc honorem constat. Chrysostomus: πανταχοῦ πρῶτος. ἄνω πρῶτος, ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτος (κεφαλὴ γάρ ἐστιν) ἐν τῇ ἀναστάσει πρῶτος. So auch Hilarius und Andere. Den Theosophen, die dem erschienenen Messias Jesus eine untergeordnete Stelle in ihrem Emanationssystem anweisen, tritt der Apostel mit der Behauptung entgegen, es sei dieser vielmehr das A und O der sichtbaren und unsichtbaren Welt, der erste und der letzte. Vergl. Offenb. 22, 13. 1, 5. Sprachlich hat diese Erklärung nichts gegen sich [69]). Ganz verfehlt sagt Grotius: in omnibus i. e. in vitæ sanctitate, in miraculis, in doctrina, in reditu ad vitam.

V. 19. ὅτι. Den letztern Folgerungssatz ἵνα — πρωτεύων, also mittelbar die ganze Erörterung über den Sohn von V. 15. an gründet nun V. auf den göttlichen Rathschluß.

---

[69]) Wettstein führt eine Stelle aus Menander an: οἰκία δ' ἐν ᾗ πάντα πρωτεύει γυνή, οὐκ ἔστιν ἥτις πώποτ' οὐκ ἀπώλετο. Plutarch de educ. puer. p. 9: σπεύδοντες γὰρ τοὺς παῖδας ἐν πᾶσι τοῖς καλοῖς πρωτεῦσαι. Demosthenes orat. Amat. in fine: ἐγοῦ κράτιστον μὲν εἶναι πρωτεύειν ἐν ἅπασι. Vergl. Esth. 5, 11.

Chrysostomus: οὐκ ὄχει αἰτίαν εἰπεῖν οὐδεμίαν, ἀλλὰ τὴν θέλησιν τοῦ θεοῦ. Storr: rerum omnino omnium principatum tenere non potuisset, nisi omnis illa virtus in ipso esset, quæ res omnes effecit et sustentat. Das Subject zu εὐδόκησε ist nicht Χριστὸς, auch nicht πλήρωμα (denn V. 20. folgt εἰρηνοποιήσας), sondern wie aus Ephes. 1, 9. und 10. zu schließen ist: θεὸς, welches bei εὐδόκησε steht 1 Kor. 1, 21. Gal. 1, 15. (Luk. 12, 32. Röm. 15, 26.). Gezwungener erscheint Storrs Annahme, der den von εὐδοκ. abhängigen Accusativ mit dem Infinitiv πᾶν πλήρ. κατοικῆσαι zugleich als Subject dazu ansieht, und dann τῷ πατρὶ supplirt. εὐδοκεῖν ist übrigens ebenso konstruirt 2 Makk. 14, 35.; wie das verwandte εὐδοκία oder wie θέλημα (V. 9.) steht es vom göttlichen Rathschluß zum Heil der Menschen durch Christum. Was nun den Sinn des ganzen Verses betrifft, so stimmen alle Ausleger, so verschieden sie auch erklären, doch darin überein, daß Kap. 2, 9. denselben Gedanken ausspreche, und suppliren daher auch zu πλήρωμα von dorther τῆς θεότητος oder τοῦ θεοῦ. Wenn einige K. V. das erstere sogar in den Text nahmen, so ist es dennoch auszuscheiden, weil es durchaus aller handschriftlichen Zeugnisse ermangelt. Da Kap. 2, 9. deutlicher und bestimmter, als unsere Stelle ist, so folgt auch dort erst eine vollständige Erklärung, die das hier nur anzugebende Resultat rechtfertigen wird. Ist der ganze Abschnitt von V. 15. an polemisch, und läugneten die Irrlehrer, daß Jesus Christus ἐν πᾶσιν πρωτεύων sei, so läugneten sie auch nothwendig, daß πᾶν τὸ πλήρ. in ihm wohne. Da der Ap. in diesem Briefe und in dem an die Epheser auffallend mehr als in allen andern sich der Worte πλήρωμα und πληροῦν bedient, und sie auch da gebraucht, wo er in den übrigen Briefen zur Bezeichnung desselben Sinnes andere Ausdrücke wählt, so läßt dieser offenbar absichtliche Gebrauch voraussetzen, daß jene kleinasiatischen Gemeinden mit diesen Ausdrücken schon bekannt waren, was ohne Zweifel daher rührte, daß die Irrlehrer überhaupt sich derselben in ihrer Lehre bedienten. Auch in den spätern theosophischen Systemen der Gnostiker

findet ſich der Ausdruck πλήρωμα in vielfacher Beziehung, und gewiß haben ihn die Gnoſtiker nicht aus den Pauliniſchen Schriften, wenigſtens nicht aus ihnen allein. Bei Baſilidianus hieß der cœtus αἰώνων als ein Ganzes πλήρωμα, die vom Bythos ausſtrömende Fülle des göttlichen Lebens, aus welcher alle Emanationen und Geiſter ihr Leben erhielten [70]). Die Kabbaliſten nannten dieſe Quelle aller Emanationen Enſoph, was ſie ſelbſt durch abyssum, τὸ incomprehensibile, erklären, weil es alle Weſen zuſammenfaßte oder vielmehr der allen gemeinſchaftliche Urgrund war [71]). Trägt man nun auch vorſichtiglich nichts Späteres in die Lehre der Theoſophen des apoſtoliſchen Zeitalters hinein, ſo wird doch das bleiben müſſen, daß ihnen πλήρωμα der Inbegriff aller göttlichen Urkräfte war, der ſich in die einzelnen Geiſter oder Emanationen zertheilte, ſie alle erfüllte. Daß ſie die Einwohnung dieſes Inbegriffs aller göttlichen Urkräfte in dem Menſchen Jeſus läugneten, iſt außer Zweifel. Daher tritt ihnen dann der Ap. an mehrern Stellen in unſerm Briefe und in dem an die Epheſer entgegen mit der Behauptung, daß in dem erhöheten Jeſus nach Gottes Rathſchluß das Ganze aller göttlichen Lebenskräfte wohne, und nicht blos ein einzelner emanirter Geiſt; daß vielmehr aus ihm, aus ſeiner Fülle, alle Weſen ihr Leben und Beſtehen hätten (Epheſ. 1, 23.: πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. Vergl. Joh. 1, 4. u. 16.). Πλήρωμα τοῦ θεοῦ iſt alſo überhaupt: Alles das, was in Gott iſt. Mit Recht wollen auch Mehrere den Artikel τὸ vor πλήρωμα beachtet haben; er zeige an, daß P. von etwas Beſtimmtem, den Leſern Bekanntem rede. — Nur nach dieſer Erklärung, die ſich unten bei Kap. 2, 9. auch grammatiſch als die allein

---

70) Tertullian adv. Valent. 8. p. 279: hoc erit Pleroma illud arcanum, *divinitatis* tricenariæ *plenitudo*. Vergl. Neander Geſchichte der chriſtl. Religion und Kirche. I. 2. p. 705.

71) Vergl. Vitringa observatt. sacræ. lib. I. diss. 2. cp. 3. p. 150. Die Kabbaliſten lehrten: suprema illa lux extensa est plenissime et *implevit* omnia. cf. *Brucker* hist. philos. 2. p. 996, 647 und 674.

richtige erweisen wird, hängen die Worte unsers Verses genau und folgerichtig mit dem ganzen Abschnitt von V. 15. an zusammen.

V. 20. Locus hic, sagt Davenant mit Recht, torquet interpretes et vicissim ab illis torquetur. Dieß rührt hauptsächlich theils von einer nicht hinlänglich strengen Beachtung des Zusammenhanges mit dem 19. Verse, theils von einem allzustrengen Festhalten an dem Begriff des Aussöhnens in ἀποκαταλλάξαι her. — Was wir unter πάντα, dem Object von ἀποκαταλ. zu verstehen haben, gibt uns P. selbst an in den durch einen nöthigen Zwischensatz davon getrennten Worten: εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Wie verwerflich die Auslegung ist, die in dieser Formel nur eine allgemeine Umschreibung des aus Heiden und Juden, die getrennt waren, bestehenden κόσμος sieht, ist schon oben zu V. 16. gezeigt worden, wo τὰ ἐπὶ τῆς γῆς dem τὰ ὁρατὰ, hingegen τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς dem τὰ ἀόρατα gleichgestellt, und letzteres noch ausdrücklich durch die Namen höherer Geister näher bestimmt oder erklärt wird. An eine Aussöhnung der Juden mit den Heiden ist daher an unserer Stelle auf keinen Fall zu denken. Die meisten Ausleger beziehen vielmehr richtig τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς auf Engel, τὰ ἐπὶ τῆς γῆς auf Menschen. Indem sie nun auf der einen Seite streng an der Grundbedeutung von ἀποκαταλλάσσειν, reconciliare festhielten, auf der andern Seite aber doch keine Aussöhnung der Engel, als reiner, sündloser Geister, mit Gott annehmen konnten, gaben sie als Sinn der Stelle an: „die Engel seien wegen unserer Sünde und Feindschaft wider Gott unsere Feinde gewesen; nun aber, nachdem wir mit Gott durch Christum versöhnt worden, und unsere Feindschaft aufgehört habe, seien sie unsere Freunde.“ So legt schon Chrysostomus die Worte aus. Allein diese Erklärung widerlegt sich sehr leicht durch die Bemerkung, daß ja keineswegs gesagt wird, τὰ ἐπὶ τῆς γῆς seien mit τοῖς ἐν τοῖς οὐρανοῖς, oder inter se ausgesöhnt worden, wie jene Erklärung es annimmt, sondern

beide werden durch das zwar disjunktive aber doch zugleich zusammenfassende εἴτε offenbar einander gleich und einem dritten gegenübergestellt. Dieß erwägend und einsehend glaubten Beza, Calixt, Crocius, Suicer, Gal. van Till, Zeltner, Wolf unter τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς nicht Engel, sondern die Seelen der vor der Versöhnung durch Christum im A. B. Verstorbenen verstehen zu müssen. Die noch Lebenden (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) seien durch den Kreuzestod Christi, jene aber, die im A. B. Verstorbenen, respectu Christi meriti olim præstandi mit Gott versöhnt und von ihm (gleichsam zum Voraus) zu Gnaden angenommen worden; beide jedoch hätten demnach ihre Versöhnung mit Gott Christo zu verdanken. — Auch diese Erklärung widerlegt sich leicht, wie die vorige. Lassen sich wohl die Seelen der Verstorbenen an und für sich zu den ἀοράτοις zählen, so kann dieß doch auf keinen Fall hier geschehen, da V. V. 16. selbst angibt, was unter den ἀοράτοις zu verstehen sei, nämlich θρόνοι u. s. w., worunter aber unmöglich die Seelen der im A. B. Verstorbenen können mitbegriffen sein. Außerdem wird im N. Test. niemals von diesen der Ausdruck gebraucht οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Ihr Aufenthalt war vielmehr, nach der Lehre der Schrift, eher der Hades, als der Himmel. — Andere Ausleger, die sowohl einsahen, daß weder von einer Aussöhnung derer ἐπὶ τῆς γῆς mit denen ἐν τοῖς οὐρανοῖς die Rede sei, als auch, daß unter letztern nichts anders als die Engel, oder überhaupt andere Geschöpfe als Menschen verstanden werden könnten, suchten die Schwierigkeit mehr auf dogmatischem Wege zu heben, indem sie sich zu zeigen bemühten, in wiefern auch die ἐν τοῖς οὐρανοῖς einer Versöhnung mit Gott bedurft hätten, und wie dieselbe durch Christum bewirkt sei. So hauptsächlich Origenes und Calvin. Ersterer führt unsere Stelle vielmals an, und gründet vorzüglich auf sie eine seiner eigenthümlichen dogmatischen Ansichten. Er erkennt nämlich theils ein fortwährendes Opfern Christi im Himmel an, das allen Geistern zu gut komme, indem Christus ihnen seine göttliche Lebenskraft mittheile, theils ein allmähliges Zurückführen auch der

gefallenen höheren Geister durch Christum zu ihrer ursprünglichen Reinheit, bis daß Gott sei alles in allen. Er bringt daher unsere Stelle auch mit der Lehre von der Wiederbringung aller Dinge in Verbindung, und faßt τὰ πάντα so allgemein als möglich, indem er darunter selbst die Teufel und die Verdammten begreift [72]). Wir haben uns hier nicht auf diese dogmatischen Ansichten einzulassen, sondern bemerken nur, daß Origenes offenbar zu viel in die Stelle legte, und seine Auslegung zu wenig durch andere Stellen beweisen konnte. Calvin spricht sich folgendermaßen über unsere Stelle aus: Duabus de causis angelos quoque oportuit cum deo pacificari. Nam cum creaturi sint, extra lapsus periculum non erant, nisi Christi gratia fuissent confirmati. Hoc autem non parvum momentum est ad pacis cum deo perpetuitatem fixum habere statum in justitia, ne casum aut defectionem amplius timeat. Deinde in hac ipsa obedientia, quam præstant deo, non est tam exquisita perfectio, ut deo omni ex parte et citra veniam satisfaciat. Ist auch Wolfs Einwendung gegen diese

---

72) Vergl. besonders hom. in Lévit. 1, 3. 2, 3. — de princ. 4, 25. in Joh. tom. 1, 40 und 37. Vergl. meine Schrift: Die Lehre der Kirche vom Tod Jesu in den ersten drei Jahrhunderten. p. 119 fg. Auch die Berlenburger Bibel faßt die Stelle so auf. Sie sagt: „Wie weit sich aber die Versöhnung erstrecke, hätte nicht deutlicher können ausgedrückt werden, als hier geschiehet: nämlich eben so weit als die Schöpfung. Denn diese beide Werke werden einander entgegengesetzt. Daraus machet man nun den Schluß, daß nothwendig auch die gefallenen Engel Theil daran haben müssen, weil sie unstreitig mit unter die unsichtbaren Dinge gehören, welche durch Christum erschaffen worden, und also auch nothwendig mit unter das alles oder alle die Dinge in denen Himmeln, so durch ihn versöhnet worden. Ob nun wohl diese Versöhnung hauptsächlich auf die verdorbenen Menschen und Engel, so durch die Sünde von Gott abgetrennet worden, gehet, so haben doch auch alle übrige Creaturen ihren Theil daran, oder ihren besondern daraus fließenden Nutzen, z. B. den heiligen Engeln wächst durch die Kraft dieser Versöhnung viel neue Freude zu, wenn die gefallenen Creaturen sich wiederum zu Gott bekehren," ꝛc. ꝛc.

Erklärung, daß nämlich das beneficium incarnationis ſich nicht auf die Engel erſtrecke, nach Epheſ. 3, 10. ungültig, ſo iſt doch das Gezwungene und Künſtliche gar zu ſichtbar, als daß man ſich damit befreunden kann, und es bleibt dieſe dogmatiſche Löſung der Schwierigkeit immerhin nichts weiter, als eine bloße, bibliſch nicht begründete Hypotheſe. Audax est hæc assertio, et fundamento caret in S. Scr., ſagt mit Recht Dalläus. Daher ſind auch nur einige Verehrer und ſtrenge Anhänger Calvins dieſer Auslegung gefolgt. — Auf noch anderm Wege ſuchte Röſſelt zu helfen. Er ſagt: Verbum ἀποκαταλλάξως proprie non cadit in angelos, sed pro rei natura intelligendum est sic, ut quod in illo verbo primarium est, notio Dei propitii, illius autem cui propitius est, gratiosi, teneatur in utramque partem pariterque ad cælites terrarumque incolas, altera autem, eaque adjuncta notio restitutæ gratiæ Dei, ad homines, non item ad angelos referatur. Allein es werden die beiden Objecte von ἀποκατ. einander ſo gleich und einem dritten gegenübergeſtellt, daß bei beiden das ἀποκατ. nothwendig dasſelbe und gleiches ſein muß, und nicht von dem einen anders verſtanden werden kann, als von dem andern. Und was kann auch dazu berechtigen, in einem und demſelben Verbum für jedes ſeiner (zumal gleichgeſtellten) Objecte eine verſchiedene Bedeutung anzunehmen? — Darin hatte jedoch Röſſelt recht, daß er die Auflöſung der Schwierigkeit nicht wie die bisher angeführten Ausleger in dem Objecte τὰ πάντα und was dazu gehört, ſondern in der Bedeutung von ἀποκαταλλάσσειν ſuchte. So lange man nämlich den vollſtändigen Begriff des Verſöhnens in ἀποκατ. feſthält, ſind gewagte exegetiſche oder dogmatiſche Behauptungen unvermeidlich. Gerade weil weder von einer Verſöhnung der Engel mit den Menſchen die Rede iſt, noch von einer der Engel mit Gott die Rede ſein kann, iſt man genöthiget, die gewöhnliche Grundbedeutung von ἀποκαταλλάσσειν zu verlaſſen, und das darin zu finden, was eine Folge der Ausſöhnung iſt, nämlich das Vereinigtſein. Zu dieſer Bedeutung von ἀποκατ. „vereinigen,

Getrenntes in Eines zusammenbringen," berechtigt insbesondere die Parallelstelle Ephes. 1, 10. Wie hier als Zweck und Inhalt des göttlichen Rathschlusses (V. 19. εὐδόκησε) das ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς u. s. w., so wird dort der Inhalt und Zweck dieses Rathschlusses (εὐδοκία V. 9.) mit den Worten angegeben: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Mit Recht halten daher Melanchthon, Cornelius a Lapide, Coccejus, Grotius und Flatt dafür, ἀποκαταλλάξαι bezeichne an unserer Stelle ganz dasselbe, wie Ephes. 1, 10. ἀνακεφαλαιώσασθαι. Was dort durch ἐν Χριστῷ, ist hier durch εἰς αὐτὸν sc. Χριστὸν ausgedrückt, und der Ap. will also sagen: es sei Gottes Rathschluß gewesen, alle Geschöpfe im Himmel und auf Erden, Engel und Menschen unter Christo, als Haupt und Herr, zu vereinigen, so daß alle aus seiner Fülle Leben schöpfen und erhalten sollten. Die Art und Weise, wie, oder die Bedingung, unter welcher dieß geschehen konnte, war das εἰρηνοποιῆσαι durch das am Kreuz vergossene Blut. Zu dieser Erklärung nöthiget auch der Zusammenhang und die Verbindung mit V. 19. Der göttliche Rathschluß nämlich (εὐδόκησε) bestand erstens im κατοικῆσαι τὸ πλήρωμα ἐν αὐτῷ; zweitens im ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν; dieß zweite ist durch καὶ mit dem erstern verbunden. Das Wohnen aber der Fülle in Christo, und daß er alles in allem erfüllt und deßhalb das Haupt der Gemeine ist, wird ihm Ephes. 1, 20—23. deutlich erst als dem Auferweckten und zur Rechten Gottes Erhöheten zugeschrieben. Es kann also das auf das κατοικῆσαι τὸ πλήρωμα ἐν αὐτῷ hier folgende ἀποκαταλλάξαι nichts sein, was dem Stande der Erhöhung vorhergeht, sondern was Folge desselben war. Auch von dieser Seite her sind wir also genöthigt, ἀποκαταλλάσσειν nicht von dem Act der Versöhnung durch den Opfertod zu erklären, sondern vom Vereinigen unter Christum, der beides, das im Himmel und das auf Erden erfüllet mit seiner Fülle. Endlich spricht auch dafür der Zwischensatz εἰρηνοποιήσας — αὐτοῦ. Denn sollte ἀποκαταλλ. die Bedeutung: „aussöhnen" haben, so wäre das Wort

εἰρηνοποιῶν, Friede machen, als ganz dasselbe bezeichnend, überflüssig und tautologisch. Hat aber ἀποκαταλλ. die angegebene Bedeutung, so steht εἰρηνοπ. nichts weniger als tautologisch, sondern gibt an, was vor dem Vereinigen unter Ein Haupt geschehen war, und, um diese Vereinigung zu bewerkstelligen, geschehen mußte. Dieß Participium ist daher als strenges Plusquamperfect zu fassen, und mit „nachdem" oder auch „dadurch, daß" aufzulösen. Man muß es übrigens mit dem bei εὐδόκησε V. 19. ausgelassenen Subject θεὸς verbinden, und es ist unnöthig, mit Storr und Flatt ein Anakoluth anzunehmen, als stehe der Nominativ statt des Accusativs. Sehr zu beachten ist auch, daß nicht nur das Vereinigen unter Ein Haupt, sondern auch das Friedemachen hier als eine Handlung Gottes selbst durch Christum dargestellt wird, was gegen die Lehre von der satisfactio vicaria spricht, nach welcher auch in Gott die Feindschaft ist, und Christus durch seinen blutigen Tod den erzürnten und feindlichen Gott versöhnt, ihn zum Frieden mit den Menschen bewogen hat. Da nun Gott selbst als der Friedenmachende hier erscheint, so kann unmöglich zugleich von einem Friedenmachen mit Gott die Rede sein; denn es wäre ungereimt zu sagen: Gott habe mit sich selbst Friede gemacht. Die pacificatio kann also nur entweder nach Ephes. 2, 14—16. auf die Trennung zwischen Juden und Heiden, oder zwischen Engel und Menschen, der familia, quæ est supra und der familia, quæ est infra [73]) bezogen werden. Letzteres ist nach unserer Stelle und dem ganzen Zusammenhang offenbar hier das Richtigere. Die Ursache der Trennung war die Uebertretung des göttlichen Willens, die Sünde; diese zu tilgen und wegzunehmen war der Zweck des Todes Jesu; durch diesen Tod wurde somit die Ursache der Trennung aufgehoben, und der Grund zur Ver-

---

73). Wettstein führt an, daß Rabbi Saphra nach seinem Gebete zu sagen pflegte: placeat tibi domine deus noster, ut facias pacem inter familiam, quæ est supra, et familiam, quæ est infra.

einigung Beider unter Ein Haupt gelegt. — Als Mittel des εἰρηνοποιῶν wird aber hier, wie gewöhnlich in der Schrift, nicht sowohl der Tod, als vielmehr bestimmt τὸ αἷμα angegeben. Neuern Exegeten zufolge steht αἷμα in diesem Fall für „gewaltsame Tödtung," was aber nicht richtig ist. Eine genaue Betrachtung zeigt, daß die Schrift dem Blute Christi als solchem ein großes Gewicht beilegt. Auch nach der alttestamentlichen Opfertheorie war das Blut des Opferthiers das eigentlich Versöhnende, die Sünde Zudeckende (Lev. 17, 11., wo es nicht möglich, Blut mit „Tod" zu verwechseln). Gewaltsam tödten durfte auch der Laie das Thier, aber mit dem Blute umgehen, es zur Versöhnung ins Allerheiligste bringen, war allein Geschäft des Priesters. Richtig bemerkt auch Grotius: Sanguinis hic fit mentio, quia per sanguinem sancire fœdera solebant. Matth. 26, 28. τοῦ σταυροῦ autem addidit, fährt derselbe fort, ut intelligatur hanc mors fuisse cum summis cruciatibus. Wenn Heinrichs als Sinn dieses Zwischensatzes εἰρην. — αὐτοῦ angibt: neque enim congregati undique fuissent gentes diversissimarum linguarum, morum, religionum in unum hoc christianæ ecclesiæ corpus, ni Jesus pro religionis suæ præstantia occubuisset; wenn Andere erklären: „indem er durch ihn, nämlich durch seine Religion, die er als göttlich durch seinen blutigen Tod bestätigte, die Eintracht herstellte, Uebereinstimmung hervorbrachte;" so haben dergleichen Willkührlichkeiten ihren Grund in der eine Versöhnung durch das Blut Jesu läugnenden rationalistischen Dogmatik. Schon Theophylact bemerkt zu unsern Worten: εἰρηνοποιήσας, ὡ' ἑήματα εἰπών, ὡς πρεσβευτής, καταλλαξιν, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκδοῦς. — εἰς αὐτόν. So (mit dem sp. asper) liest man gewöhnlich, und nimmt es für = ἑαυτῷ, indem man auf 2 Kor. 5, 19. (καταλλάσσων ἑαυτῷ) verweist, und Gott darunter versteht. Dieß ist aber unrichtig; man muß εἰς αὐτὸν lesen, es auf Christum beziehen und der Präpos. εἰς ihre Kraft lassen. Denn 1.) wollte man es mit ἑαυτῷ verwechseln, so müßte ἀποκαταλλ. in der Bedeutung genom-

men werden, die erwieſenermaßen hier nicht ſtattfinden kann. 2.) Es läßt ſich nicht ohne Zwang annehmen, daß dieß εἰς αὐτὸν auf eine andere Perſon gehe, als die beiden δι' αὐτοῦ, zwiſchen welchen es mitten inne ſteht. 3.) Die Perſon, mit welcher Verſöhnung ſtattfindet, ſteht bei καταλλάσσειν wie bei ἀποκαταλλ. weder im N. Teſt. noch in den Apokryphen mit εἰς, ſondern immer im Dativ. Epheſ. 2, 16. Röm. 5, 10. 1 Kor. 7, 11. 2 Kor. 5, 18. 19. 20. 2 Makk. 1, 5. 7, 33. 8, 29. (Bei den LXX kommt das Wort ſonſt nicht vor [74]). P. hatte alſo wohl hier ſeinen beſtimmten Grund, weßhalb er den Dativ nicht gebrauchte. Was will aber nun εἰς αὐτὸν, auf Chriſtum bezogen, ſagen? Ganz ſinnlos umſchreibt es Heinrichs durch: „εἰς διδαχὴν αὐτοῦ.“ Beſſer Andere durch: respectu ejus, oder: ut omnia subserviant filii gloriæ. Da aber nach unſerer Erklärung des ἀποκαταλλ. hier die Rede iſt von dem Vereinigen aller Geiſter unter Ein Haupt (d. h. Herr), ſo nimmt man es wohl am beſten mit Grotius in dem Sinn von sub ipso, ut ipsi pareant. Gerade dadurch, daß P. εἰς αὐτὸν ſetzte, mochte er andeuten wollen, ἀποκαταλλ. ſei hier in der erwieſenen Bedeutung zu faſſen. —— δι' αὐτοῦ zeigt an, daß jenes ἀποκαταλλ. unter Chriſto auch durch ihn ſelbſt bewerkſtelligt ſei. Wenn es der Ap. vor εἴτε wiederholt (die Auslaſſung dieſer Wiederholung in D. F. G. und einigen unbedeutendern Hdſchr. iſt nicht zu billigen), ſo hat dieß ſeinen Grund theils darin, daß die Worte von εἴτε an nicht mit εἰρηνοπ., ſondern mit ἀποκατ. ſollten verbunden werden, theils iſt es des Nachdrucks halben geſchehen. Die Irrlehrer läugneten das δι' αὐτοῦ, und nahmen ein δι' ἀγγέλων an. Darum hebt es P. beſonders hervor. Verkehrt erklärt es Grotius: per *verbum* ipsius.

---

74) Ebenſo wird es auch bei Profan-Schriftſtellern konſtruirt. *Xenoph.* Anab. 1, 6, 2. καταλλαγεὶς οὗτος Κύρῳ. *Herod.* 1, 61. καταλλάσσετο τὴν ἔχθρην τοῖσι στασιώτῃσι. Zuweilen findet ſich auch πρὸς. *Joseph.* Ant. 14, 11, 3.

**V. 21.** Nun folgt bis V. 24. die Anwendung des von V. 13. an im Allgemeinen Gesagten auf das Verhältniß der Kolosser. Das den Uebergang bildende καὶ knüpft Storr gezwungen an εὐδόκησεν (V. 19.) an. Beza übersetzt es als gleich mit οὖν durch itaque. Nunc enim, sagt er, Paulus a thesi ad hypothesin descendit. Besser nimmt man es mit Wolf einfach für quoque. —— ἀπηλλοτριωμένους [75]). Das Activ dieses Wortes heißt abalieno, das Medium me abalieno, i. e. desero; so Ezech. 14, 7. Hos. 9, 10., wo נָזַר steht. Es kommt meist von der Entfremdung von Gott oder göttlichen Dingen vor. Ps. 57, 3. 3 Makk. 1, 3. Mehrere Ausl., wie Grotius, Calixt und Heinrichs ziehen Ephes. 2, 12. als Parallelstelle hierher; letzterer ergänzt daher: ab Judæis, jedoch ohne an eine andere, als blos äußerliche Trennung von den Juden zu denken. Allerdings war diese Trennung, insofern die Juden Gottes Gesetz und Verheißungen auf Christum, den Erlöser hatten, die Heiden aber dieser göttlichen Wohlthaten ganz entbehrten, schon von großer Bedeutung; und es wurde die göttliche Gnade dadurch eben noch mehr verherrlicht, daß dennoch auch die Heiden der ihnen nicht verheißenen Güter durch Christum sollten genießen. Allein hier ist dieß nicht hervorzuheben, sondern man muß Ephes. 4, 18. als erläuternd ansehen, wo ganz ähnlich gesagt wird: ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ, ὄντες ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ. Durch Irrthum und Sünde hatten sie das Leben, das aus Gott ist, verloren, waren todt durch die Sünde (Kap. 2, 13.). Mit der Versöhnung und durch die Vereinigung unter das Haupt, Christus, wird ihnen Leben aus Gott erst mitgetheilt. —— ἐχθρούς. Daß hierbei nicht Judæorum zu ergänzen ist, sondern τοῦ θεοῦ, zeigt Röm. 8, 7., wo φρόνημα τῆς σαρκὸς eine ἔχθρα εἰς θεὸν genannt wird; wen aber P. ἐχθροὶ τοῦ θεοῦ nennt, zeigt Röm. 5, 10., wo sie mit ἁμαρτωλοὶ (V. 8.) verwechselt werden. Die Sünde

---

75) Ueber die Verbindung von εἰμὶ mit Participien siehe Winers Gramm. p. 294. Matthiäs Gramm. p. 814.

ist nach der heil. Schrift nicht etwa falsch gerichteter Glückseligkeitstrieb oder nothwendige Durchgangsstufe zu desto größerer Vollkommenheit, ja sie ist nicht einmal allein Entfremdung von Gott, sondern selbst eine Feindschaft wider ihn. —— τῇ διανοίᾳ. Damit ist näher bestimmt, wo der Grund dieser Feindschaft sei, oder wodurch sie Feinde waren. Der Dativ bezeichnet also das Mittel, wie oben V. 10., oder auch die Veranlassung und Ursache. Röm. 11, 20. 5, 30. [76]) Wenn Erasmus in den Anmerkungen diesen Dativ als incommodi erklärt, und sagt: inimici, cui? menti; etenim qui carni servit, repugnat rationi: so entgegnet ihm Beza mit Recht, daß dadurch der Sinn der ganzen Stelle zerstört werde, und etwas herauskomme, wogegen die ganze heil. Schrift magna contentione spreche. Auch heißt διάνοια nicht: Vernunft. Daher denn auch Erasmus selbst in der Paraphrase die Worte richtiger gibt: alienati a Deo, ut *voluntate* dissideretis ab illo. Denn διάνοια ist nach den griechischen Ausl. so viel als προαίρεσις, propositum et voluntas, Gesinnung. So steht es auch Luk. 1, 51. Matth. 22, 37. Mark. 12, 30. Auch Röm. 8, 7. bestätigt diese Bedeutung, ingleichen Ephes. 4, 18. verglichen mit Röm. 1, 21. Gewiß ist es unrichtig, wenn die meisten Neuern von Calvin an das Wort nur auf das intellectuelle Vermögen beziehen, und „mens" übersetzen. Michaelis und Brucker geben ihm noch eine specielle Beziehung. Ersterer erklärt: „Feinde durch Ueberlegung in bösen Werken i. e. wenn man mit Fleiß und Ueberlegung Böses thut;" letzterer: „sie waren gleichsam systematische, theoretische Feinde Christi und ausstudirte Böse-wichte." Dazu ist aber weder im Worte selbst, noch im Zusammenhang ein Grund. Insofern die Gesinnung des Menschen seine Grundsätze und Gedanken, wie seine Handlungen leitet und bestimmt, erklärt Bengel am besten das Wort: prima et intima vis mentes ceterasque facultates post se trahens. Noch ist zu bemerken, daß die Hdschr. D. und E.

[76]) Vergl. Winers Grammatik. p. 175. c).

τῆς διανοίας αὐτοῦ (scil. θεοῦ) lesen. Ambrosiaster, Hieronymus, Tertullian folgen dieser Lesart, und übersetzen: inimici consiliorum Dei in operibus malis, oder: inimici sensibus Domini. Allein, auch abgesehen von den wenigen äußern Autoritäten für diese Lesart, wird διάνοια niemals Gott beigelegt. —— ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς. Die Verbindung des ἐν mit διανοίᾳ erklärt sich aus dem Sprachgebrauch von διανοεῖν, das, wie Storr bemerkt, mit ἐν im hellenistischen konstruirt wird. Sir. 6, 37. 38, 34. Deßhalb ists unnöthig, mit Einigen οὖσην zu διανοίᾳ zu suppliren. Man umschreibt am besten: in malefactis versans, peccatorum studiosa, operibus malis intenta. — Auch im A. Test. wird das menschliche Verderben mit denselben Worten beschrieben. 1 Mos. 6, 5.: καὶ πᾶς διανοοῦται ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονήρα. 8, 21.: ὅτι ἐγκεῖται ἡ διάνοια τοῦ ἀνθρώπου ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ κακά. —— νυνὶ δέ. νυνὶ ist hier nicht, wie sonst öfter in den Paul. Briefen, Uebergangspartikel, sondern behält, wie das gegenüberstehende ποτὲ zeigt, seine eigentliche Bedeutung: jetzt. δὲ steht nicht, wie Grotius meint, pleonastisch, auch nicht für δή, sane, womit es nach Einigen bei Plato sich öfter verwechselt findet [77]), sondern behält seine gewöhnliche Bedeutung. In ποτε liegt der Gegensatz dazu. μὲν konnte nicht stehen, weil ποτε mit einem Particip desselben Satzes verbunden ist. —— ἀποκατήλλαξεν. Die Meisten nehmen hier eine mutatio personarum an; nämlich nicht πατὴρ, wie bisher, sondern υἱὸς soll auf einmal Subject sein. Ganz richtig bemerkt Heumann dagegen, daß, wenn vorher im Allgemeinen das ἀποκαταλλάξαι dem Vater zugeschrieben werde, dieß nun auch nothwendig in der speciellen Anwendung, die eine Folgerung enthält, geschehen müsse. Da die folgenden Worte ohne allen grammatischen Zwang die Beibehaltung des vorigen Subjects gestatten, so ist jene permutatio personarum zum wenigsten unnöthig. — Was die Bedeutung von ἀποκατ. betrifft, so tritt hier wieder mehr die

77) *Glassius* philologia sacra. p. 525.

erste Bedeutung: versöhnen, in ihre Rechte ein. Dieß fordert nämlich der Gegensatz ἐχθροὺς sowohl, als die Verbindung des Wortes mit den folgenden, die eine ganz andere ist, als V. 20. Dort bezeichnete das ἀποκαταλλάξαι etwas auf das Friedestiften durch das Blut am Kreuz erst Folgendes, davon also Verschiedenes; hier aber zieht der Ap. beides zusammen, und verbindet ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς διὰ τοῦ θανάτου unmittelbar mit ἀποκατ., woraus erhellt, daß hier das Friedestiften, oder Versöhnen, zugleich oder hauptsächlich in diesem ἀποκατ. liegt. Uebrigens wird ähnlich 2 Kor. 5, 19. das Wort καταλλάσσειν von der eigentlichen Handlung des Versöhnens, V. 20. hingegen mehr von der Wirkung und Folge desselben gebraucht. Aber dennoch darf wohl die Bedeutung, die V. 20. galt, nicht ganz ausgeschlossen werden; P. will damit, daß er von ihrer Versöhnung mit Gott spricht, zugleich auf ihre Vereinigung mit den Engeln zu einer großen Familie oder Gemeine Gottes, deren Haupt der Versöhner ist, hinweisen. Vergl. Flatt zur Stelle.

V. 22. Die Abtheilung, nach welcher unser Vers mit ἐν σωμ. beginnt, welches durch ein Comma von ἀποκατ. getrennt und dann mit παραστῆσαι verbunden wird, ist ganz falsch. Man muß den Vers entweder mit νυνὶ δὲ schon anfangen lassen, oder erst mit παραστῆσαι, und auf jeden Fall das Comma nach ἀποκατ. streichen, hingegen eines vor παραστῆσαι setzen. —— ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς. ἐν hier für gleich mit διὰ zu nehmen, verbietet sowohl das folgende διὰ, als auch das δι' αἵματος V. 19. Es behält vielmehr seine Grundbedeutung: in; vergl. 1 Petr. 2, 24. Die Ausdrucksweise σῶμα τῆς σαρκὸς findet sich sonst nirgends im N. Test. Calvin nennt sie: locutio in speciem absurda, und erklärt dann, in wiefern nur in speciem. Schultheß findet sie geradezu „unsinnig." Weil der Ausdruck seiner Hypothese, daß in den Paulinischen Briefen σῶμα niemals vom eigentlichen, sondern nur vom mystischen Leibe Christi (der Gemeine) gebraucht werde, ganz zuwiderläuft, so wirft

er ohne weiteres τῆς σαρκὸς aus dem Texte, obgleich alle Handschriften es haben [78]). Nach Calvin ist corpus carnis so viel als corpus humanum, quod nobiscum habuit commune dei filius. Exprimere ergo voluit Paulus eandem nobiscum naturam induisse filium dei. Feiner unterscheidet Bengel: corpus notat veram ac totam humanitatem Christi. Rom. 7, 4. caro innuit capacitatem patiendi et passionem ipsam. Eph. 2, 15. [79]) Offenbar hat der Ap. absichtlich eine solche auffallende Ausdrucksweise gewählt. Flatt glaubt, der Zusatz σαρκὸς sei ein Gegensatz gegen den verklärten Leib Christi. 1 Kor. 15, 50. Allein dafür findet sich durchaus keine Andeutung im ganzen Zusammenhang. Besser finden Andere einen Gegensatz gegen das σῶμα τῆς ἐκκλησίας V. 18., von welchem der Ap. das wirkliche σῶμα unterschieden wissen wolle. Wenn daher Bolten auch σῶμα an unserer Stelle von der Gemeine versteht, und Peirce das σαρκὸς bildlich nimmt von der Gemeine, die als Braut Christi Ephes. 5, 30. sein Fleisch genannt werde, so ist dieß ungereimt. Aber auch dieser Gegensatz gegen das σῶμα ἐκκλησ. scheint nicht ganz richtig. Denn warum sollte P., um alle Zweideutigkeit zu vermeiden, nicht lieber ganz kurz ἐν τῇ σαρκὶ, wie Ephes. 2, 15., gesetzt haben? Ohne Zweifel liegt in der Ausdrucksweise etwas Polemisches gegen die Lehre der Kolossischen Theosophen. Da sie nach Kap. 2, 23. Verächter des Leibes waren, indem sie ihn als Materie für den Sitz des Bösen hielten, deßhalb auch auf Ertödtung desselben drangen, so folgte für sie daraus, daß derjenige, dem sie die Erlösung und Versöhnung zuschrieben, von dem sie den Zugang zum Pleroma oder zu Gott erwarteten, keinen materiellen, fleischlichen Sinnenkörper haben, und auf keinen Fall leiden und sterben konnte. Ein σῶμα legten sie wohl ihrem

---

[78]) Wenn es bei Marcion fehlt, so spricht dieß gerade sehr für die Aechtheit. Denn die Doketische Ansicht vom Leiden Christi konnte sich mit diesem Worte nicht vertragen.

[79]) Vergl. auch D. Schulz die christl. Lehre vom heiligen Abendmahl. p. 94.

πρωτότοκος oder himmlischen Messias bei (vergl. oben not. 65.), aber ein σῶμα τῆς σαρκὸς läugneten sie. Daraus ergab sich ihnen denn auch, daß entweder Jesus, wenn er ein σῶμα τῆς σαρκὸς hatte, wenn er litt und starb, nicht der Χριστὸς, der wahre und einige Versöhner oder dux animarum sein könne; oder, daß, wenn er dieß doch war, sein σῶμα nicht ein wirkliches, materielles (τῆς σαρκὸς) gewesen sei, er also nur, zumal bei seinem Leiden und Sterben einen Scheinkörper gehabt habe. Daß sich dergleichen Irrthümer schon in der Apostolischen Zeit finden, zumal in den Kleinasiatischen Gemeinden, zeigen die Briefe des Johannes und des Ignatius. Ob jedoch diesen Kolossischen Irrlehrern der Name Doketen beizulegen ist, die Balduin hier bestritten glaubt, läßt sich nicht darthun. Daß aber wenigstens die Keime des Doketismus in ihrer Lehre lagen, scheint gewiß. Vergl. Brucker zur Stelle. —— αὐτοῦ. So muß man lesen, und nicht mit Beza, Schmidt, Roëll, Lange, Griesbach und Andern, die unrichtig Χριστὸς als Subject suppliren, αὐτοῦ. —— Wie nun und wodurch die ἀποκατάλλαξις in dem wirklichen, vollständigen Menschenleib vollbracht wurde, gibt das διὰ τοῦ θανάτου an. Erasmus: ex hostibus fecit amicos et filios, idque non angelorum ministerio, sed per corporalem mortem unigeniti sui, quem in hoc ipsum voluit mortale corpus assumere. Die Ausdrucksweise ist also ganz analog mit Röm. 5, 10. Wie es Heinrichs möglich war zu sagen: „*morte* sua i. e. *religione* sua," denn diese hätte sich nicht erhalten, wenn Jesus nicht den Tod zu ihrer Bestätigung erduldet, läßt sich nur aus der Absicht erklären, die Schrift mit der rationalistischen Dogmatick in Einklang zu bringen. — Aus der angegebenen Verbindung des ἐν σώματι τῆς σαρκὸς und διὰ τοῦ θανάτου erhellt, daß ersteres für kein Pleonasmus mit Rosenmüller und einigen Neuern zu halten ist. Jedes Wort hat hier seine bestimmte Beziehung, keines ist also überflüssig. Deßhalb kann man auch σῶμα τῆς σαρκὸς nicht für einen Hebraismus halten mit Schöttgen (hor. hebr. p. 808), außer etwa, daß der Genitiv τῆς σαρκὸς

fürs Adjectiv steht. —— παραστῆσαι sc. εἰς τὸ, oder ὥστε. Es bezeichnet also Zweck und Absicht des ἀποκαταλλάσσειν, wie auch an andern Stellen unsere Heiligung als Ziel und Zweck des versöhnenden Todes Jesu dargestellt und mit demselben in die genaueste Verbindung gesetzt wird. Eph. 5, 26. 27. Es ist kein Grund da, mit Schleusner παριστάνειν durch efficere, reddere zu übersetzen; im Gegentheil, die Bedeutung: darstellen, hinstellen paßt besser in den Zusammenhang. Es kommt besonders von dem Darstellen der Opferthiere vor. Luk. 2, 22. bildlich Röm. 12, 1. 6, 13. und 16. Auch bei Profanscribenten [80]); dann vom Darstellen vor Gericht. Apg. 27, 24., vor dem Gericht Gottes. Röm. 14, 10. 2 Kor. 4, 14. Diese letztere Beziehung, und nicht die erstere, auf die mehrere Ausleger, die Χριστὸς als Subject nehmen, hinweisen, ist hier hervorzuheben. Dieß zeigt besonders 1 Thess. 3, 13. und 1 Kor. 1, 8. Auch das folgende κατενώπιον αὐτοῦ (nicht αὐτοῦ, denn θεὸς ist Subject) bestätigt es. Denn in der erstern Bedeutung steht bei παραστῆσαι im N. Test. jedesmal der Dativ. Vergl. außer den angeführten Stellen noch 2 Tim. 2, 15. (Ephes. 5, 27). Ingleichen geht dieß auch aus dem folgenden ἀνεγκλ., einem gerichtlichen Ausdrucke, hervor. Man muß also übersetzen: vor seinem Angesichte, vor dem sie erscheinen sollen, wie Ephes. 1, 4., wo gleichfalls dieses Darstellen vor Gott ihm selbst zugeschrieben oder als Absicht seiner Erwählung angegeben wird. Diese Stelle spricht also auch zugleich sehr für die Beibehaltung des Subjects θεὸς in unserm Verse. —— ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους. Viele, besonders Neuere, nehmen diese Ausdrücke für Synonyma; nur zur Verstärkung häufe sie der Ap. zusammen. Es ist aber schwer zu glauben, daß er ohne an etwas Bestimmtes bei jedem zu denken, sie sollte zusammengestellt haben. Die ältern Ausleger unterscheiden daher genau. Bengel: ἁγίους

80) *Diodor.* Sic. 3. p. 240: θυσίαν τε παραστῆσαι. *Aelian.* hist. anim. 7, 44: τέτταρας ἐλέφαντας μεγέθει μεγάλους παρέστησεν ἱερεῖα.

erga Deum; ἀμῶν respectu vestri; ἀναλήπτους respectu proximi. Dieß iſt gewiß richtig. Vom letztern läßt es ſich beweiſen aus 1 Tim. 3, 10. Tit. 1, 6. 7. Gellius ſagt von ἀνεγκλ., daß es respectu ad judicia humana gebraucht werde. Der beſonders im A. Teſt. oft wiederkehrende Ausdruck ἅγιοι θεοῦ zeigt, daß das erſtere gleichfalls begründet iſt. — Daß dieß παραστῆσαι ἁγίους &c. &c. geſchehe durch Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti, deren Einige hier gedenken, davon ſteht nichts hier, wie auch ſonſt nirgends. Die Bedingung von unſerer Seite iſt der Glaube. Das ſagt der folgende Vers.

V. 23. εἴγε will Bengel lieber mit ἀποκατήλλαξεν, als mit παραστῆσαι verbinden. In dem folgenden ἐπιμένετε liegt aber die beſtimmte Weiſung, daß es mit dem auf etwas Zukünftiges ſich beziehenden παραστῆσαι muß verbunden werden. Erasmus: id futurum est, si semper eo perseveretis, quod estis professi. Peirce und Wels wollen εἴγε durch quia überſetzt haben, weil das Präſens ἐπιμ., und nicht das Futurum darauf folge, wie auch, weil P. nach Kap. 2, 5. verſichert geweſen ſei, daß die Koloſſer wirklich im Glauben geſtanden. Allein fürs erſte iſts nicht nöthig, daß das Futurum ſtehe, denn der Begriff der Zukunft liegt ſchon im Worte ſelbſt; fürs zweite war P. wohl von ihrem Glauben verſichert, aber ob ſie ihn, die einzige Bedingung des παραστῆσαι &c. &c., behalten würden bis an ihren Tod, das wußte er nicht voraus. Luther hat daher εἴγε ganz richtig überſetzt: „ſo ihr anders" (wie ich hoffe und glaube). Dieß zeigt auch ſchon das reſtringirende γε [81]). Aehnlich ſteht ἐάπερ Hebr. 3, 6. Vergl. Epheſ. 4, 21. 3, 2. Gal. 3, 4. Es ſcheint, daß Peirce und Wels durch ihre Prädeſtinationstheorie beſtimmt wurden,

---

81) Marc. Anton. de reb. suis. 5, 34: εἴγε καὶ ὁδῷ ὑπολαμβάνειν καὶ πράσσειν dummodo recte cogites et agas. Lucian. Jupit. trag. 36. Vergl. *Hermann* ad Viger. p. 827. *Fritzsche* diss. 1. p. 53. Das Beiſpiel aus *Aelian.* var. hist. 12, 25, das Peirce und Wels für ſich anführen, ſpricht vielmehr gegen ſie.

dieſer Partikel eine andere Bedeutung aufzudringen. Wenn Calvin zu ἐπιμένητε, das hier wie Apg. 13, 43. Röm. 11, 22. 1 Tim. 4, 16. perseverare, constans esse heißt, bemerkt: est hortatio ad perseverantiam, qua admonet, irritum fore quidquid hactenus gratiæ illis collatum erat, nisi maneant in sinceritate evangelii, ſo ſcheint er ſelbſt ſeiner Prädeſtinationslehre zu widerſprechen —— τῇ πίστει. Dieſer Dativ gehört zu ἐπιμένητε [82]). Röm. 6, 1. 9, 22. —— τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι. Letzteres erklären Heſychius und Phavorin durch: σταθηρὸς, ἀσάλευτος, ἀκλόνητος. Roſenmüller unterſcheidet zwiſchen beiden Worten ſo, daß das erſte auf Feſtigkeit in der Erkenntniß, das zweite auf Feſtigkeit in dem Bekenntniß gehe. Dieß läßt ſich aber durch nichts erweiſen. Vielmehr ſind die wenigen Stellen des N. Teſt., wo ſich dieſe Ausdrücke finden, dagegen; gegen das erſte Epheſ. 3, 17. 1 Petr. 5, 10.; gegen das zweite 1 Kor. 7, 37. 15, 58. Dieſen Stellen gemäß ſagt Bengel ſehr treffend: τεθεμελ. affixi fundamento. ἑδραῖοι, stabiles, firmi intus. Illud metaphoricum est, hoc magis proprium: illud importat majorem respectum ad fundamentum, quo sustentantur fideles: sed ἑδραῖοι, stabiles dicit internum robur, quod fideles ipsi habent: quemadmodum ædificium primo quidem fundamento recte solideque inniti, deinde vero suo etiam mole probe cohærere et firmiter consistere debet. Vergl. die ſchönen Worte Calvins z. St. Nur verbindet er unrichtig τῇ πίστει mit τεθεμελ. ſtatt mit ἐπιμένητε. —— μετακινούμενοι. Dieß Wort kommt nur hier im N. Teſt. vor, und heißt dimoveo. Im eigentlichen Sinn ſteht es bei den LXX 5 Moſ. 19, 14. 32, 30. tropiſch, wie hier, einmal bei Theodotion 1 Sam. 20, 30. Zur Erläuterung dient Epheſ. 4, 13. 14., wo P. das Bild noch weiter verfolgt. —— ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου,

---

82) *Aelian.* var. hist. 10, 15: κἂν μετὰ ταῦτα ἐπίμεινεν τῇ μνηστείᾳ. *Joseph.* antiq. 8, 7, 5. *Xenoph.* hist. Gr. 3, 4, 6: ἐπίμενε ταῖς σπονδαῖς. *Xenoph.* Oecon. 14, 7. *Polyb.* 1, 77, 1.

triftigen Grund will es Wolf beibehalten. Die überſetzen Grotius, Winer und Flatt durch da. Aber das Object von χαίρειν wird beinahe in allen Stellen des N. Teſt. mit ἐπὶ (bei Joh. mit διὰ) bezeichnet. Luk. 6, 23. ſteht χαίρειν mit ἐν von der Zeit. So iſt es auch hier zu nehmen. Ueber das Freuen in Trübſalen ſiehe oben zu V. 11. —— ὑπὲρ ὑμῶν iſt nicht mit χαίρω zu verbinden, ſondern mit παθήμασιν, nach welchem man τοῖς ergänzen kann, ähnlich wie bei 2 Kor. 7, 7. τὸν ὑμῶν ζῆλον ὑπὲρ ἐμοῦ [83]). Vergleicht man Epheſ. 3, 1. und 2 Kor. 1, 6. mit 2 Kor. 4, 15. und 2 Tim. 2, 10., ſo zeigt ſich, wie falſch es iſt, wenn katholiſche Ausleger loco vestrum, an eurer Statt, überſetzen. Mehrere nehmen es nach dieſen Stellen für gleich mit διὰ ὑμᾶς, wie Phil. 1, 29. So Roſenmüller, Stolz, Heinrichs, Flatt: „ὑμῶν sc. ἐθνῶν wegen der Heidenchriſten zunächſt trug P. ſolche Leiden.“ Es iſt aber offenbar zugleich der Begriff: in vestrum commodum darin, wie es von Chriſtus ſelber öfter ſteht, 1 Petr. 2, 21., nur, verſteht ſich, in viel ausgedehnterer und anderer Beziehung. Wolf erklärt daher richtig nach Grotius: Ex perpessionibus apostoli hic fructus ad eos pervenire poterat, ut de veritate evangelii, quam Paulus pertinaciter inter medias calamitates tenebat, certiores redderentur, ipsique ad exantlandas suo excitarentur exemplo. Denſelben Gedanken ſpricht P. aus 2 Tim. 2, 10. Epheſ. 3, 1. Theophylact: ὑπὲρ ὑμῶν· ἵνα ὑμᾶς ὠφελῆσαι δύνηθῶ. ὥσπερ ἂν εἰ τοῦ στρατηγοῦ ἀπόντος ὁ ὑποστρατηγὸς τῆς φάλαγγος ὑπάρχων εἰς τὸν ἐκείνου τόπον στὰς τὰ ἐκείνου τραύματα αὐτὸς ἀναδέχοιτο. —— Die folgenden Worte ſind dogmatiſch oder vielmehr kirchlich wichtig, weil die römiſche Kirche præcipuum indulgentiarum robur, wie Gerhard (loci theol. 4, 332) ſagt, darin ſucht. καὶ will Bengel für ἀλλὰ nehmen; allein das Folgende enthält keinen Gegenſatz zu χαίρω, ſondern vielmehr

83) Ueber das Fehlen des Artikels in ſolchem Fall vergleiche Winers Grammatik, p. 119.

eine Erklärung deſſelben. Daher beſſer für καὶ γὰρ. reddit enim, ſagt Calvin, rationem, cur patiendo lætus sit: quia socius in ea re sit Christi. Nihil autem hac societate beatius optari potest. —— ἀνταναπληρῶ. Manche ältere Ausl. zweifelten, ob dieß Wort ſich auch bei klaſſiſchen Schriftſtellern finde. Alberti (Pericul. crit. p. 54), Wettſtein und Elsner zur Stelle haben dieſen Zweifel gehoben [84]). Nur darüber iſt man uneinig, ob das ἀντὶ in der Zuſammenſetzung zu beachten und durch vice zu überſetzen, oder ob es völlig kraftlos ſei. Viele, beſonders Neuere, behaupten das Letztere. Sie verweiſen auf die Wörter: ἀνταποδίδωμι, ἀνταποκρίνομαι, in welchen ἀντὶ ganz pleonaſtiſch ſtehe [85]). Beſonders hat Elsner dieſe Erklärung vertheidigt. Er beruft ſich auf die erſte der in der Note 84. angeführten Stellen, wo Demoſthenes dasſelbe, was er vorher mit ἀναπληροῦν bezeichne, nun ἀνταναπληροῦν nenne. Ebenſo ſei hier ἀνταναπληρῶ ganz ſo viel, als das Phil. 2, 30. und 1 Kor. 16, 17. vorkommende ἀναπληρῶ; man müſſe alſo überſetzen: impleo ea, quæ adhuc sunt exantlanda. Dagegen iſt folgendes zu bemerken. Finden ſich wohl verba composita, in welchen die Präpoſition beinahe ganz ihre Kraft verliert, ſo iſt dieß doch nicht Regel, und gerade ἀντὶ behält ſie größtentheils im N. Teſt. (Vergl. von den vielen Stellen nur Luk. 14, 12. 1 Petr. 2, 23.) Es läßt ſich vielmehr umgekehrt ſchließen: weil P. ſonſt nur ἀναπληρῶ ſagt, ſo hat er hier aus beſtimmter Abſicht ἀνταναπληρῶ gebraucht. Auf jeden Fall iſt die Bedeutung der Präpoſition ſo lange feſtzuhalten, als es der Zuſammenhang erlaubt, geſchweige wenn er es gar fordert.

---

84) *Demosth.* de classibus. p. 74: τούτων δὲ τῶν συμμοριῶν ἑκάστην διελεῖν κελεύω εἰς πέντε μέρη κατὰ δώδεκα ἄνδρας, ἀνταναπληροῦντας πρὸς τὸν εὐπωρότατον ἀεὶ τοὺς ἀπορωτάτους. *Dio* 4. p. 266 (44. p. 175): ὅσον καθ' ἕκαστον αὐτῶν —— ἐνέδει, τοῦτο ἐκ τῆς παρὰ τῶν ἄλλων συντελείας ἀνταναπληρωθῇ. *Apollon. Alex.* de Synt. I. p. 19: ἡ ἀντωνυμία —— ἀνταναπληροῦσα καὶ τὴν θέσιν τοῦ ὀνόματος. p. 330: ἀνταναπληρῶσαι τὴν ἀπόδειξιν.

85) *Fischer* animadv. ad Weller. Gram. p. 369.

Ejusmodi vero, ſagt Wolf, in hac sermonis Paulini serie occurrere ex superioribus patet, sive ad Christi perpessiones, quod malim, sive ad antecedentes vexationes Pauli mentem convertas. Elsner wurde vielleicht auch dadurch zu ſeiner Erklärung bewogen, daß er die katholiſche Auslegung (von der ſogleich) ſprachlich deſto weniger möglich machen wollte. Die Ausleger, die dem ἀντὶ ſeine Bedeutung laſſen, überſetzen dann: vicissim suppleo. So E. Schmid, Beza, Chemnitz, Clerikus, Calixt, und neuerlich hat Tittmann (de synon. Nov. Test. p. 230) ſich mit guten Gründen dafür erklärt. Raphel (annott. Herod. p. 554) bemerkt, von Chriſto könne geſagt werden ἀναπληρῶσαι τὰς θλίψεις, den Chriſten aber komme zu ἀντανα-πληροῦν, cum et ipsis vicissim multa propter Christum perpetienda sint. Man kann nun nach dieſer Beibehaltung der Bedeutung des ἀντὶ dasſelbe auf P. ſelbſt oder auf Chriſtum beziehen. Im erſtern Fall iſt der Sinn: „Wie ich vor meiner Bekehrung den Chriſten Leiden verurſachte durch Verfolgung, ſo leide ich nun ſelbſt vice versa in commodum ecclesiæ et pro ejus causa.“ Gegen dieſe Erklärung ſpricht aber der ganze Zuſammenhang und insbeſondere der Genitiv τοῦ Χριστοῦ. Daher richtig Gerhard (confessio cathol. p. 1309): Cum Christus pro me redimendo passus est, æquum est, me *vicissim* pro illius gloria illustranda et evangelio divulgando pati. —— ὑστέρημα heißt nicht: quod reliquum est, ſondern nach Schleusner: id quod deest in aliqua re, ut tanta non sit, quanta esse debeat, defectus. —— τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ. Der zweite Genitiv kann entweder ſubjectiv oder objectiv genommen werden. 1.) Die meiſten neuern Ausl. erklären ihn objectiv, nämlich a) „Leiden propter Christum,“ d. h. „das Maaß der Leiden, die ich um Chriſti willen ausſtehen muß, wird jetzt voll.“ Man verweist zum Beleg auf Eph. 3, 1. 2 Tim. 1, 8. Philem. 1, 9. 13. 2 Kor. 1, 5. b) Mit dieſer Erklärung iſt die von Calov, Carpzov und Seb. Schmidt nahe verwandt. Sie citiren Phil. 2, 30. und Apg. 9, 16. und überſetzen:

mala, quæ a Christo suis admensa et definita sunt. c) Andere berufen sich auf Hebr. 11, 26., und übersetzen wie dort, zum Theil nach Theodoret, calamitates similes illis, quas Christus perpessus est. Ist dieß letztere auch wohl etwas willkürlich, so kann doch die Uebersetzung: propter Christum weder von Seiten der Grammatik oder des Sprachgebrauches, noch von Seiten des Zusammenhanges als geradezu unzuläßig betrachtet werden [86]). Nur fragt sich, ob es nöthig ist, zu einer solchen immer etwas seltnern und ungewöhnlichern Bezeichnung des Genitivs die Zuflucht zu nehmen, und ob nicht der gewöhnliche Gebrauch des Genitivs, nämlich als Subject, einen eben so guten, ja vielleicht noch bessern Sinn gibt. 2.) Nimmt man ihn nun subjectiv, so finden gleichfalls dreierlei Erklärungen Statt. a) Die erste ist die der katholischen Ausl. Sie premiren ὑστέρημα. Es soll defectus im strengsten Sinne sein; den Genitiv χριστοῦ umschreiben sie: quæ Christus perpessus est, und schließen: „Weil die Leiden Christi versöhnend und stellvertretend waren, P. aber sagt, er vervollständige diese Leiden, so waren auch seine Leiden versöhnend und stellvertretend, und können andern Menschen zu gut kommen oder zugerechnet werden.“ Was von P. in dieser Hinsicht galt, glaubte man dann auch von andern heiligen Menschen annehmen zu können, und so bekam die Kirche einen thesaurus von überflüssigen guten Werken, aus welchem sie an ihre Glieder austheilen und Ablaß schenken kann. Die Leiden Christi dachte man sich als nur für die Erbsünde versöhnend, die Leiden der Gläubigen und Heiligen, die durch Christum versöhnt seien, als genugthuend sowohl für ihre eigenen, nach der die Erbsünde wegnehmenden

86) Wenn Schöttgen sie noch dadurch als richtig zu erweisen sucht, daß er bemerkt: θλίψεις τοῦ Χριστοῦ sunt adflictiones, quæ pro Christo perferuntur; et probe notandum, Paulum non dicere παθήματα, quæ Christi passionem innuerent, sed tantum θλίψεις, so hat er übersehen, daß 2 Kor. 1, 5. nicht θλίψεις, sondern παθήματα τοῦ Χριστοῦ steht, wo es doch nicht von der passio Christi genommen werden kann.

Taufe begangenen Sünden, als für die Sünden Anderer. So Cajetan, Gregor von Valentia, Suarez, Salmeron und Andere. Während Cornelius a Lapide doch noch andere Erklärungen neben dieser gibt, ohne dieselben zu verwerfen, will Bellarmin (de indulg. 1, 3.) von keiner andern wissen (*debet* sic exponi, sagt er). Das völlig Unstatthafte und Verkehrte dieser, der Schrift und der Vernunft widersprechenden Auslegung haben selbst viele katholische Ausleger eingesehen, Esthius hat sie selbst widerlegt. Auch Thomas von Aquin, Anselmus, Lyranus sprechen dagegen. Besonders traten die Reformatoren dawider auf. Hier nur die Worte Zwinglis: ὑστέρημα Græcis dicitur et quod deest et quod superest, vel reliquum est. [?] Debuit ergo hic interpres dicere: suppleo quod superest, non quod deest. Nam passioni Christi, quæ sola sufficientissima est, nihil deest, sed in corpore ejus adhuc aliquid superest passionis, ut membra quam simillima fiant capiti. Uebrigens finden sich schon frühe Spuren jener Erklärung, wie man aus des Photius Amphil. Anführung sieht [87]). Indem derselbe sie widerlegt, gibt er zugleich b) eine andere, bei welcher dem Genitiv gleichfalls die eigentliche subjective Bedeutung gelassen wird. Ποῖα ὑστερήματα ἀνταναπληροῖ; sind seine Worte, ὅσα αὖτ' ἔτι τῷ ἀνθρώπου βίῳ ἐπεδήμει ὁ σωτὴρ καθ' ὃν καιρὸν ὁ Παῦλος ἐκήρυξεν, ἔπαθεν ἂν διδάσκων, καὶ διὰ τῆς παρουσίας ἔτι τοῦ πλάσματος προνοούμενος, ἐκεῖνα νῦν πάσχων ὁ Παῦλος ἀνταναπληροῖ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ. — οὐ γὰρ ἁπλῶς φησὶν ἀναπληρῶ, ἀλλ' ἀνταναπληρῶ, τουτέστιν ἀντὶ δεσπότου καὶ διδασκάλου ὁ δοῦλος ἐγὼ καὶ μαθητὴς τὴν ἐκείνου διακονίαν ὑπελθών. — — τὰ ὑστερήματα ὁ Παῦλος ἀνταναπληροῖ, ὅσα ὁ σωτὴρ, μὴ παραθέμενος τὴν διακονίαν τῷ Παύλῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμιληταῖς, ἔπαθεν ἂν καὶ ὑπίστη, καθ' ὃν τρόπον καὶ πρὶν κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν

87) cf. quæstio 143. im Anhang zu Wolfs cur. philol. V. p. 719.

τῶν οὐρανῶν. Dieſer Erklärung, ohne ſie anzuführen, folgt Heinrichs: quæ Christus non passus est, carcerem longinquiorem &c., non in Judæa solum, sed ubique gentium, qualia et Christus passurus fuisset, si diutius vixisset; ideoque quasi defectum quendam suppleo. Aehnlich auch Bretſchneider: Christi loco (quippe qui in cœlis nunc versatur) ego jam ab adversariis vexor. Aber auch dieſe Erklärung iſt nicht haltbar. Denn nirgends in den Pauliſchen Schriften kommt ein ähnlicher Gedanke vor, und niemals, ſo oft P. von den Leiden Chriſti ſpricht, ſtellt er ſie als Folge ſeines Lehrens und Predigens dar, ſondern immer mit Bezug auf unſere Sünde oder auf ſeinen Gott geleiſteten Gehorſam. Nach der Anſicht, die er von den Leiden Chriſti ſtets ausſpricht, konnte er unmöglich von ſich ſelbſt ſagen: defectum passionum ejus suppleo. — c) Es bleibt daher nur noch Eine Erklärung übrig, die aber unſtreitig die beſte iſt. In wiefern nämlich Chriſtus in den Herzen der Gläubigen wohnt (Epheſ. 3, 17.), und P. ſagen konnte: Ich lebe, aber nun nicht ich, ſondern Chriſtus lebet in mir, denn ꝛc. ꝛc. (Gal. 2, 20.), in wiefern die Gläubigen Glieder an ihm, dem Haupte, und alſo mit ihm aufs innigſte verbunden ſind, Ein Ganzes mit ihm ausmachen; inſofern ſind die Leiden der Gläubigen Chriſti Leiden ſelber; denn leidet Ein Glied, ſo leidet auch das Haupt mit [88]). Vergl. Apg. 9, 4. 5. Hebr. 11, 26. 2 Kor. 1, 5. Johannes nennt ſich daher

[88]) Calvin: scimus, tantam capitis et membrorum unitatem, ut nomen *Christi* totum corpus interdum comprehendat. Luther nach ſeiner Weiſe: „Das Haupt fühlet ehe den Schmerzen, denn die andern Glieder; wie ſolches die Erfahrung lehret. Denn wenn man einem auf die kleine Zehe tritt, oder ſonſt der geringſten Glieder eines verletzet, ſiehet man es einem im Angeſicht ſo bald an. So nimmt ſich Chriſtus unſer Haupt unſrer, als ſeiner Glieder, Schmerzen auch an, als wären ſie ſeine eigene, und läßt es ihm, als geſchähe es ihm ſelbſt, wenn uns etwas Leides widerfährt." Vergl. Ausg. von Walch, VIII. p. 2837. An einer andern Stelle: „Dieß iſt nun unſer Troſt in allen Leiden, daß wir wiſſen, daß alles, was wir leiden, gemein iſt in Chriſto, alſo daß er es alles für ſeine eigene Leiden rechnet."

Offenb. 1, 19. συγκοινωνὸν ἐν τῇ θλίψει καὶ ἐν τῇ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Da nun P. wußte, daß er, wie andere, durch viel Leiden und Trübsal müsse ins Reich Gottes eingehen, daß aber auch dieser Zeit Leiden nicht werth sind der Herrlichkeit, die an uns soll offenbar werden, so freute er sich, daß er jetzt das Maas seiner Leiden voll mache, wodurch er zur Herrlichkeit eingehe und die Gläubigen in ihrem Glauben gestärkt würden. Diese Erklärung findet sich bei nicht wenigen Auslegern, Luther, Calvin, Zwingli, Melanchthon. Vitringa: Hæ sunt passiones Christi, quia ecclesiæ ipsius est caput, in qua ipse est, habitat, vivit, ergo et patitur. * Die alte Dogmatik drückte sich daher so aus: Patitur Christus ὑποστατικῶς in propria carne, σχετικῶς in corpore suo mystico [89]). Auch Grotius nähert sich dieser Auslegung. In neuern Zeiten findet sie sich bei Stier und Olshausen [90]). (Vgl. auch Steiger 1 Br. Petri. p. 394). Bei Bengel hat sie eine eigenthümliche Modifikation: fixa est mensura passionum, quas tota exentlare debet ecclesia; quo plus igitur Paulus exhausit, eo minus et ipsi posthac et ceteris relinquitur. Hoc facit communio sanctorum. Aehnlich sagt schon Augustinus (zu Ps. 61.): Tantum pateris quantum ex passionibus tuis inferendum erat universæ passioni Christi, qui passus est in capite nostro, et patitur in membris suis, idest nobis ipsis. Diese Nebenbeziehung involvirt doch aber auch, daß P. Leiden stellvertretend waren, was durchaus unzuläßig ist. Die gegebene Erklärung läuft nun keineswegs, wie es vielleicht scheinen möchte, auf die hinaus, die den Genitiv Χριστοῦ objectiv nimmt, und: propter Christum übersetzt. Es kann einer um Christi willen leiden,

89) *Gerhard* loci theol, VI. p. 332.

90) Ersterer in den „Andeutungen zum gläubigen Schriftverständniß." II. p. 111. Nur scheint die dort angeführte und gebilligte Erklärung von v. Meyer nicht vor katholischem Mißbrauch völlig gesichert. Letzterer in der „biblischen Schriftauslegung, ein Sendschreiben." p. 33. Jedoch hat die Erklärung ein, scheint es, etwas mystisches Gewand.

ohne Leiden Christi zu haben, ohne dabei ein lebendiges Glied an ihm zu sein, ohne in lebendiger Gemeinschaft mit ihm zu stehen. Noch verdient bemerkt zu werden, daß auch die Rabbinen von den חבלי משיח redeten [91]). Ein Theil derselben, sagten sie, komme auf die Väter und das vorhergehende Geschlecht, ein anderer auf das Geschlecht der Verwüstung (durch Titus), ein dritter auf das Geschlecht des Messias oder auf die Jünger desselben. —— ἐν τῇ σαρκί μου wird besser mit θλίψεων als mit ἀνταναπληρῶ verbunden. Schwerlich kann man übersetzen: während meines irdischen oder leiblichen Lebens; Gal. 2, 20. und Phil. 1, 22. kann dieß wohl geschehen, allein dort steht ζῶν dabei. Man behält besser die Uebersetzung Luthers: an meinem Fleische, bei. Denn σὰρξ steht hier ganz wie σῶμα Gal. 6, 17. 2 Kor. 4, 10. —— ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ. in commodum corporis sui. In wiefern dieß zum Besten der Kirche gereiche, gibt P. an 2 Tim. 2, 10. 2 Kor. 1, 5. ff. Phil. 1, 12. ff. Man sieht übrigens aus dieser Stelle, daß die Behauptung, ὑπὲρ heiße, wenn es mit den Wörtern des Leidens oder Sterbens verbunden sei, loco, irrig ist, da es hier unmöglich so übersetzt werden kann. — Unbegreiflich willkührlich übersetzt Bolten: „für die Trübsale Christi, die ich selbst erleide, habe ich einen Ersatz an seinem Körper, der Kirche."

V. 25. ἧς — διάκονος. Kurz vorher V. 23. sagte er οὗ (εὐαγγελίου) — διάκονος. Daher Grotius: qui evangelio servit, idem ecclesiæ servit; nam evangelium datum est colligendæ et servandæ ecclesiæ causa. Der ganze Zusatz zu ἐκκλησία widerlegt übrigens schon hinlänglich die katholische Auslegung des vorigen Verses. Mit Recht bemerkt dabei Calvin: En, quo nomine patiatur pro ecclesia, nempe quia minister est, non ad modum redemptionis pretium (ut Augustinus scite loquitur),

91) *Midrasch Tehillim* in Ps. 2, 7. Sanhedrin c. 10. vid. *Buxtorfii* Lex. Talm. p. 700.

sed prædicandum. —— κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ Θεοῦ. οἰκ. heißt im N. Teſt. nicht nur die Haushaltung Gottes, d. h. ſein Regierungsplan, oder die Art und Weiſe, der Weg und die beſtimmte Ordnung, nach welcher er die Menſchen beſeliget (Epheſ. 1, 9.), ſondern auch die Haushalterſchaft, d. h. das Amt des οἰκόνομος, wie dieß aus Luk. 16, 2. 3. 4. 1 Kor. 9, 17. hervorgeht, womit zu vergleichen Epheſ. 3, 2. u. 7. (Tit. 1, 7. 1 Kor. 4, 1.). Gott oder Chriſtus wird als der Herr des Hauſes (der Gemeinde) gedacht, die Ap. ſind die Verwalter, die die Hausgenoſſen mit allem Nöthigen zu verſehen, und mit dem, was ihnen anvertraut iſt, gut zu ſchalten, d. h. treu zu ſein haben. Das folgende δοθεῖσαν läßt nicht wohl die erſtere Bedeutung von οἰκον. zu, ſo daß der Sinn wäre: ich bin ein Diener der Kirche gemäß des göttlichen Haushaltungsplanes oder Rathſchluſſes (zur Beſeligung der Menſchen); dieſer Rathſchluß ſelbſt war ja P. nicht gegeben, ſondern ihm war aufgetragen, denſelben unter den Heiden bekannt zu machen. Man muß alſo überſetzen: ich bin der Kirche Diener gemäß der mir übergebenen Verwaltung. Dem Sinne nach könnte daher eben ſo gut ſtehen: οἰκον. τὴν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δοθεῖσαν. Worin dieſe Verwaltung oder das Geſchäft des Haushalters Gottes beſtand, geben die Worte πληρῶσαι κ. τ. λ. an. —— εἰς ὑμᾶς. Flatt: nicht ausſchließlich Koloſſer und Laodicener, ſondern, wie ὑμῶν V. 24. die Heidenchriſten überhaupt. εἰς iſt nicht durch inter zu überſetzen, wie Heumann will, ſondern: „in Beziehung auf euch" oder: „für euch, zu euerm Beſten," wie ל, was oft im N. Teſt. durch εἰς gegeben wird. Ganz unrichtig ſetzen Chryſoſtomus und Heumann vor εἰς ein Comma, und verbinden es mit dem folgenden πληρῶσαι &c. &c. Epheſ. 3, 2. zeigt, daß dieß nicht angeht. —— πληρῶσαι. sc. εἰς wie V. 22. vor παραστῆσαι; der Zweck der gegebenen οἰκονομία. πληρ. iſt auf dreierlei Art erklärt worden. 1.) Die Einen hielten ſich ſtreng an die Bedeutung: erfüllen, die das Wort in der Formel ἵνα πληρωθῇ hat. Calixt: ut vaticinia et promissiones de gentibus in ecclesiam adsciscendis ad effectum perducantur et impleantur.

Von P. wird aber nirgends gesagt, daß er die Weissagungen und Vorbilder erfülle. Er verkündigte vielmehr ihre Erfüllung. Nach dieser Auslegung müßte, wie auch Calixt übersetzt, πληρῶσαι das Passiv stehen. 2.) Andere verweisen auf Apg. 5, 28. und Röm. 15, 19., und beziehen es auf die örtliche Ausbreitung des Evangeliums: „alle Oerter erfüllen mit dem Worte Gottes." Allein in diesem Falle müßte, wie an jenen beiden Stellen, das Oertliche durch irgend ein Wort angedeutet sein. 3.) Am besten erklärt man das Wort aus dem hebräischen Sprachgebrauch. Vitringa (observtt. sacræ p. 200): Verbum πληρῶσαι hic significat *docere*, per hebraismum, ad imitationem verbi גמר apud Hebræos, quod significat implere, sed sæpe usurpatur pro docere. Storr z. St.: propius autem videtur significare, non simpliciter docere, sed perfecte docere, hinc Gemara, quæ ita dicitur, quæ continet, ut dicunt perfectam Judæorum doctrinam. Nicht ganz gleich, aber doch ähnlich steht das Wort Matth. 5, 17. Die Meisten übersetzen daher hier: perfecte et prospero successo docere [92]). Die Nebenbeziehung, die Heinrichs darin findet: *supplere ea*, quæ Epaphras vos docuit, ist unrichtig. Auch die alten Ausl., wie Thophylact, deuten darauf hin, wenn sie sagen, P. bediene sich des Ausdrucks: ὅτι λείποντας &c. &c. Allein das *supplere* war nicht das dem Ap. anvertraute Amt, (οἰκονομία); auch gehen die Worte, wie bemerkt, nicht blos auf die Kolosser, sondern auf die Heidenchristen überhaupt. Storr verweist auf Kap. 4, 3. und auf 1 Makk. 4, 19., wo statt πληρούντος ein Glossem λαλοῦντος hat, und will daher πληρῶσαι geradezu nur für λαλῆσαι gelten lassen. Es liegt aber sicher noch etwas mehr darin. Zu vergleichen ist auch 1 Makk. 2, 55. (πληρῶσαι λόγον) und der chaldäische Paraphrast zu Hiob 22, 22. Wohl mag ein besonderer Nachdruck darauf liegen, daß den Heiden nicht nur Etwas von dem

92) Vergl. Tholuck zu Röm. 15, 19. und Fritzsche Dissertt. duæ, p. 134.

μυστήριον, sondern dasselbe ganz und vollständig sollte verkündigt werden, damit der Reichthum ihrer Erkenntniß desto größer und Gott deßhalb desto mehr zu preisen sei. — Was der λόγος τοῦ θεοῦ sei, gibt P. durch das in Apposition stehende τὸ μυστήριον an. Bengel übersetzt es daher als ein Hendiadys: sermo de mysterio. Der Hauptgegenstand oder Inhalt des Wortes Gottes, das P. verkündigen sollte, war Etwas, das bisher ein Geheimniß war, auf das kein Mensch aus eigenem Nachdenken gekommen, das aber nun aufgehört hat, ein Geheimniß zu sein, nämlich der Rathschluß der freien Gnade Gottes, daß er sich aller Menschen, auch der Heiden, die am fernsten von ihm waren, erbarmen, und ihnen durch Jesum Christum, der für die Sünden aller Menschen gestorben, und zu seiner Rechten erhöhet ist, den lebendigmachenden, heiligenden und erleuchtenden Geist, das Pfand der Kindschaft und des Erbes der Herrlichkeit, geben will. (Vergl. noch das zu V. 9. Gesagte.) Es ist nicht nur sehr matt und oberflächlich, sondern auch größtentheils ganz unrichtig, wenn rationalistische Ausleger als Inhalt des μυστήριον angeben: Gott habe den äußerlichen Unterschied zwischen Juden und Heiden durch die alle Ceremonien aufhebende und durch den Tod als wahr bestätigte Lehre Jesu aufgehoben. Man muß mit unserer Stelle besonders Ephes. 3, 1—9. vergleichen. Die Alten bestimmten den Inhalt des μυστ. so: arcanum Dei consilium de salvandis gentibus per gratiam evangelicam in Christo. Ephes. 3, 4. und Kol. 4, 3. steht daher: μυστήριον τοῦ Χριστοῦ. — ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν. Das ἀπὸ ist nicht nach Winer nur Wiederholung des ἀπὸ in ἀποκεκρυμμ. (wie z. B. Luk. 5, 2. ἀποβάντες ἀπ' αὐτῶν), sondern in seiner reinzeitlichen Bedeutung inde a zu fassen, wie Matth. 13, 35. deutlich zeigt. — Was hier zusammensteht, ist Ephes. 3, 5. und 9. getrennt. αἰῶν entspricht dem hebr. עוֹלָם, dessen verschiedene Bedeutungen es auch hat. Im Allgemeinen von jedem Zeitraum oder Zeitmaaß. Hier so viel als מֵעוֹלָם Gen. 6, 4. Jos. 24, 2. Jes. 64, 3., das auch wohl durch ἀπαρχῆς über-

setzt wird. Also ganz unbestimmt: „seit es eine Zeit gibt.“ Apg. 3, 21. Joh. 9, 32. Luk. 1, 70. Es ist durchaus nach all diesen Stellen kein Grund, mit Locke bei αἰὼν nur an die Zeit unter dem Gesetz zu denken, und dann mit Heinrichs zu übersetzen: „so lange wir Juden denken können.“ Vielmehr sind die Stellen aus der Genesis und aus Josua, wo von einer Zeit die Rede ist, in der das Gesetz noch nicht gegeben war, bestimmt dagegen. Wenn Bengel das Wort ad angelos will bezogen haben, vermuthlich also auf die Zeit, ehe es Menschen und Geschlechter (γενεαὶ) gab, so kann dieß nicht aus der Schrift begründet werden. —— γένεα, das hebräische דֹּר, eigentlich ein Menschenalter, eine Generation, dann überhaupt *unbestimmt* ævum, tempus, seculum. Luk. 1, 50. 7, 31. Apg. 8, 33. 15, 21. Vergl. auch Jes. 51, 8 (γενεαὶ γενεῶν). Ps. 72, 5. 102, 25. Die Verbindung beider Ausdrücke dient zur Verstärkung [93]). — Das ἀποκεκρ. ist nicht im allerstrengsten Sinne zu nehmen. Den Propheten des A. Test. war es allerdings vergönnt, sehr helle Blicke in dieß Geheimniß zu thun; jedoch waren dieß immer nur Einzelne, und ihre Weissagungen in dieser Hinsicht wurden meist von den Juden nicht viel beachtet, oder sehr mißverstanden, in keinem Fall wurden sie unter den Heiden selbst bekannt. Aber auch den Propheten selbst war der Rathschluß Gottes nicht in seiner ganzen Ausdehnung enthüllt. Daß der πλοῦτος τῆς δόξης so groß sein werde, konnten sie nicht erkennen. Eine Einsicht in diesen Rathschluß, wie sie erst nach der Erhöhung Jesu und Sendung seines Geistes möglich war, wie sie der Ap. hatte (Eph. 3, 4.), war ihnen natürlich nicht zu Theil geworden. —— νυνὶ δὲ ἐφανερώθη. Der regelmäßigen Konstruction nach sollte wie ἀποκεκρυμμένον so φανερωθέν stehen, wie auch D. und E. lesen; oder ὃ νῦν ἐφανερώθη, was gleichfalls in einigen wenigen Hdschr. sich findet. Mit Recht hat Griesbach die

---

93) Aehnlich wird die Formel ἐξ αἰῶνος gebraucht. *Aelian.* var. hist. XII. 27. 64. *Diodor.* Sic. 1, 1. *Longinus* de sublimitate, 34.

schwerere, auch äußerlich am meisten bestätigte Lesart im Texte beibehalten. Das Anakoluth kann bei P. nicht auffallen; es findet sich öfter. Vergl. V. 6. — δὲ steht nur dem ἀποκεκρ. entgegen, ohne Rücksicht auf die Konstruction. φανερωθὲν muß hier, wie Flatt sagt, emphatisch genommen werden. Davenant: patefactum a Deo, non inventum aut erutum nostro labore [94]). Vielleicht darf man auch in der Stelle einen Gegensatz gegen die Irrlehrer suchen, denen dieß Geheimniß nicht von Gott enthüllt war, die die Scheidewand zwischen Heiden und Juden (das Gesetz) wieder aufrichten wollten, und selbsterſonnene Lehren (ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων Kap. 2, 22.) verkündigten. —— τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ. Nicht allgemein als Benennung der Christen, wie Kap. 1, 2. und an vielen andern Stellen, sondern wie auch das nachdrückliche αὐτοῦ andeutet, speciell: den Aposteln und Propheten des N. Test., wie Ephes. 3, 5. ausdrücklich dabei steht. Diesen war das Geheimniß durch den heiligen Geist (Ephes. 3, 5.: ἐν πνεύματι) geoffenbart, den Andern wurde es durch sie kund gethan. 2 Petr. 1, 21. Wenn die Hdschr. F. G. ἀποστόλοις beisetzen, so ist dieß ein aus Ephes. 3, 5. herübergetragenes Glossem.

V. 27. οἷς — γνωρίσαι. Dieser Satz ist nichts weniger, als, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, eine Wiederholung der unmittelbar vorhergehenden Worte. Denn γνωρίσαι ist hier offenbar nicht völlig synonym mit φανεροῦν, sondern etwas mehr, etwas weiteres. Während in φαν. der Begriff des Enthüllens jenes Geheimnisses liegt, bezeichnet γνωρ. das völlige Bekanntmachen mit dem Wesen desselben. Außerdem ist aber der Nachdruck auf ἠθέλησεν zu legen, das deßhalb auch vor θεὸς steht. P. will hervorheben, daß das φανερωθὲν und γνωρίσαι sich auf den freien, gnädigen Rathschluß Gottes gründet. Er hatte vorher das Passiv

[94]) Wie konnte Schleusner (in der 4ten Ausgabe seines Lexikons) unsere Stelle unter denen anführen, wo φανερωθῆναι de adventu Christi ad judicium stehe?

ἐφανερώθη gebraucht ohne Angabe der Perſon; nun gibt er an, woher die Offenbarung rühre, daß Gott, und zwar nach ſeinem freien Rathſchluß, es ſo gewollt. ἠθέλ. iſt daher durch decrevit zu überſetzen. Epheſ. 1, 9. Kol. 1, 9. Vergl. auch Röm. 9, 22. 23. — οἷς = quippe quibus. — τίς — ἔθνεσιν. Nach Einigen, die auf Joh. 8, 53. verweiſen, ſoll τίς hier = quantus ſein. Abgeſehen davon, daß dieſe Bedeutung von τίς nicht kann erwieſen werden, iſt es auch ganz unnöthig, indem der Begriff des quantus ſchon hinlänglich in πλοῦτος liegt. Auch die Bedeutung qualis, die im N. Teſt. öfter Statt findet, leidet hier keine Anwendung. Man muß bei der erſten und einfachen Bedeutung: quis bleiben. — Der auch Röm. 9, 23. Epheſ. 1, 18. 3, 16. vorkommende Ausdruck ὁ πλοῦτος τῆς δόξης iſt aus dem hebr. Sprachgebrauch zu erklären, nach welchem aus Mangel an Adjectiven letztere durch Subſtantive im Genitiv ausgedrückt werden; und zwar ſteht meiſt das Hauptwort im Genitiv. Jedoch bemerkt Winer (Gramm. p. 190) ſehr richtig: „Dieſe Figur iſt nicht willkührlich, ſondern bezweckt eine ſtärkere Hervorhebung der Hauptvorſtellung, welche im Adjectiv ausgedrückt mehr in den Hintergrund treten würde. Es iſt dieß alſo rhetoriſcher, nicht grammatiſcher Art.“ Ganz unrichtig iſt es nun, wenn Beza und Davenant „gloriosæ divitiæ“ überſetzen; die Hauptvorſtellung iſt vielmehr in δόξα, und Chryſoſtomus erklärt richtig: πολλὴ δόξα, gloria permagna. Auch Röm. 2, 4. heißt πλοῦτος τῆς χρηστότητος nicht der gütige Reichthum, ſondern die große Güte. Vergl. 2 Kor. 8, 2. 1 Tim. 6, 17. Bei den LXX ſteht πλοῦτος zuweilen für πλῆθος. Jeſ. 16, 14. 29, 5. 7. 8. [95]) — Sehr gezwungen verbindet Storr unmittelbar mit δόξα das folgende ἐν ἔθνεσιν, welches dann für τῶν ἐθνῶν ſtehen ſoll; „ἐν possessoris indicium videtur: quam locuples sit beatitas ethnicorum.“ Den

95) Auch ſelbſt bei griechiſchen Schriftſtellern findet ſich πλοῦτος ähnlich gebraucht. *Plato* Eutyphr. p. 52: ὑπὸ πλούτου τῆς σοφίας. *Themist.* orat. 18. p. 218: πλοῦτον πράξεων ἀγαθῶν.

Genitiv τοῦ μυστηρίου ist er dann genöthigt zu umschreiben durch: quam (beatitatem) promittit hoc arcanum, nunc patefactum; δόξα soll nämlich hier ganz in derselben Bedeutung stehen, wie das mit ἡ ἐλπὶς verbundene δόξα: die künftige Seligkeit. Alle diese Künsteleien sind unnöthig. Warum sollte P. dann nicht geradezu gesagt haben: δόξα τῶν ἐθνῶν ἐν τῷ μυστηρίῳ τούτῳ? Auch ist hier von einer δόξα die Rede, die den Heiden in und mit der Kundmachung des früher verborgenen Rathschlusses Gottes schon zu Theil geworden ist. Eben so gezwungen verfährt Flatt, wenn er nach δόξης will αὐτοῦ sc. θεοῦ ergänzt haben nach Ephes. 3, 16., und unter δόξα eine „göttliche Vollkommenheit," nämlich die „Güte" (Vergl. Ephes. 1, 6. 7.) versteht. Das ἐν vor ἔθνεσιν soll dann erga oder quod attinet ad heißen, und den Genitiv τοῦ μυστηρ. umschrieben werden: „welche (Güte) der Inhalt des Geheimnisses ist." Wozu all diese grammatischen Härten? Der Genitiv τοῦ μυστηρίου ist der gewöhnliche des Besitzes. Es ist ja offenbar hier weder von der Herrlichkeit der Heiden noch von der Herrlichkeit Gottes, sondern von der Herrlichkeit jenes Geheimnisses oder göttlichen Rathschlusses die Rede, und zwar „unter den Heiden" oder „bei ihnen." Daher schon Chrysostomus ganz richtig sagt: ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου μάλιστα μὲν „ἐν τοῖς ἔθνεσιν" φαίνεται. φαίνεται δὲ ἐν ἑτέροις, πολλῷ δὲ πλέον ἐν τούτοις ἢ πολλὴ τοῦ μυστηρίου δόξα. τὸ γὰρ ἀθρόως ἀνθρώπους λίθων ἀνάισθητοτέρους εἰς ἀγγέλων ἀγαγεῖν ἀξίωμα ἁπλῶς διὰ ψιλῶν ῥημάτων καὶ πίστεως μόνης χωρὶς ἐργωδίας πάσης, ὄντως δόξα καὶ πλοῦτος μυστηρίου [95]). So auch Calvin: nominatim in gentibus apparuisse docet has divitias. —— ὅς ἐστι Χριστὸς ἐν ὑμῖν. Statt ὅς lesen A. F. G. die Vulgata und die lateinischen Väter ὅ, wovon Lambertus Bos mit Recht sagt: non vera lectio est, sed veræ lectionis interpretamentum. Die schwerere Lesart ist auch nach äußern Gründen

---

[95]) Die begeisterte weitere Ausführung dieses Gedankens verdient bei Chrysostomus selbst nachgelesen zu werden.

vorzuziehen. Es ist nämlich dieß ὅς nicht mit πλοῦτος zu verbinden (dieß vertritt ja dem Sinne nach nur die Stelle eines Adjectivs), sondern mit μυστηρίου, der bekannten grammatischen Regel zu Folge, nach welcher das Relativum das Geschlecht des folgenden Substantivs annimmt, wie im Lateinischen: est locus in carcere, *quod* Tullianum appellatur [97]). Gal. 3, 16. Epheſ. 1, 13. 14. Kol. 3, 14. Uebrigens ist die Ausdrucksweise sehr kurz und gedrängt für: „deſſen Inhalt Christus ist" oder: „welches darin beſteht, daß Christus ἐν ὑμῖν ist." Die meisten Neuern, besonders die rationalistischen Ausleger nehmen Χριστὸς für doctrina Christi, „die Lehre Jesu." Aber „Christus" heißt nirgends so viel als christliche Lehre. Im Folgenden zeigt sich das Unstatthafte dieser Auslegung ganz auffallend, weßhalb zu verwundern, daß auch Grotius und Heumann ihr beipflichten. Beſſer erklärt Theophylact Χριστὸς für gleich mit ἡ τοῦ Χριστοῦ γνῶσις und Flatt mit „Lehre de Christo." Aber auch dieß ist ganz unnöthig. Das ὃν V. 28. müßte dann auch für: Lehre von Christo stehen, was nach andern Stellen, z. B. 2 Kor. 4, 5., nicht zuläßig ist. Der Inhalt des Myſteriums ist der, daß auch die Heiden sollen Glieder an dem Haupte Christus werden, d. h. daß Christus, der Erhöhete, ihnen seinen Geist mittheilt, durch den sie, die geistlichtodten, lebendig gemacht werden, und der das Pfand des Erbes für sie ist; oder noch kürzer: Christus wirkt unter den Heiden, auch ihnen ist er gemacht zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung. Calvin: significat, totum illud arcanum in Christo contineri, et omnes sapientiæ cœlestis divitias obtineri, quum habetur Christus. Bengel: Christus in gentibus, summum illis temporibus paradoxon. Heinrichs: summus splendor mysterii in eo cernitur, quod Christus seu Messias, quem ut sibi proprium et suum exspectant Judæi, sit ἐν ὑμῖν, ἐθνεσιν. Das ἐν ὑμῖν entspricht ganz offenbar dem vorhergehenden ἐν ἔθνεσιν;

97) Winers Grammatik. p. 143. Anmerk. 1.

P. macht damit die specielle Anwendung auf die Kolosser. Kann nun unmöglich übersetzt werden: „das Geheimniß in den Heiden," so kann auch Χρ. ἐν ὑμῖν nicht heißen: „Christus in euch," sensu strictiori, sondern: „unter euch, bei euch." Es ist daher gewiß dem Zusammenhang nicht gemäß, wenn Viele unsere Stelle als Beweis gebrauchten, daß P. hier das Sein Christi in uns ein großes, herrliches Geheimniß nenne. Zwar hat es nichts zu bedeuten, wenn Wolf diesen Gebrauch der Stelle mit den Worten rügt: „Christus in nobis" est phrasis inter fanaticos admodum frequentata; denn demnach müßte man den Ap., der sagt: „Christus lebet in mir," auch zu den Schwärmern und Fanatikern zählen. Daß Christus durch den Glauben im Menschen sei, daß zwischen ihm (nicht seiner Lehre) und den Gläubigen eine innige Gemeinschaft Statt finden müsse, läßt sich nicht mathematisch erklären und begreifen, und ist zumal für alle die, welche dieser Gemeinschaft entbehren, ein völliges Geheimniß, etwas Mystisches. Jedoch an unserer Stelle ist davon nicht die Rede, so guten Grund auch die Sache selbst in vielen Stellen des N. Test. hat. —— ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης. Diejenigen, die Χριστὸς für „Lehre Christi" nehmen, müssen diese Worte durch ganz willkührliche Zusätze umschreiben: „welche Lehre auch Hoffnung macht," oder: „in welcher Lehre euch die Hoffnung der Herrlichkeit vorgetragen wird." Unmöglich kann das in Apposition zu Χριστὸς stehende ἐλπὶς heißen: „Christus gibt den Heiden durch seine Lehre die Hoffnung der Herrl." Vielmehr ist Christus selber diese Hoffnung. Nur steht natürlich ἐλπὶς per metonymiam für causa spei, is, quo nititur spes, wie Kap. 3, 4: ἡ ζωὴ u. Joh. 11, 25: ἀνάστασις. Theophylact: ἐλπὶς τῆς δόξης, διότι δι' αὐτοῦ ἐλπίζομεν τῆς δόξης τυχεῖν αἰωνίου. Auf Christum selbst, als den, der für unsere Sünden gestorben, aber nun zur Rechten Gottes erhoben ist, gründet sich die Hoffnung der Herrlichkeit. Wann? diese eintreten wird, ist angegeben Kap. 3, 4. — Die Verbindung des ἐν ὑμῖν mit ἡ ἐλπὶς, die Peirce billigt, nach welcher übersetzt wird: „welches ist Christus, unter euch gepredigt als die Hoffnung der Herrlichkeit," ist gewaltsam und unzulässig.

V. 28. ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν. Nochmals kommt der Ap. auf sein Predigtamt, und hebt seine Lehre als die rechte hervor. Auf ἡμεῖς liegt ein Nachdruck. Den Christus, der auch in den Heiden wirkt und sie lebendig und selig macht, ohne daß sie erst das jüdische Gesetz annahmen, und sich beschneiden ließen, verkündigten nicht alle, auch nicht die Irrlehrer zu Kolossä. —— νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον. Dieß und das folgende Particip zeigen, was das καταγγέλλειν τὸν χριστὸν in sich fasse, was dazu gehöre, oder womit es müsse verbunden sein. νουθετεῖν geht auf Ermahnung, διδάσκειν aufs eigentliche Belehren. Ersteres bezeichnet so viel als τὸν νοῦν εὐθετεῖν, τὸν νοῦν καλῶς ὀρθῶς τιθέναι, ἐπανορθοῦν, und ist unser „ans Herz legen.“ Apg. 20, 31. Röm. 15, 14. [98]). Dreimal hinter einander wiederholt P. πάντα ἄνθρωπον, ut, wie Calvin sagt, discrimen populorum sublatum esse doceat. Man sieht daraus, wie sehr die Irrlehrer mögen auf die Annahme des jüdischen Gesetzes gedrungen und dieselbe als Grund der Hoffnung der Seligkeit aufgestellt haben. Ganz verfehlt hält Clemens von Alex. (strom. 5. p. 577) πᾶς für gleich mit ὅλος, so daß πᾶς ἄνθρωπος hieße: omnis oder tota hominis natura. Dann dürfte auf jeden Fall der Artikel nicht fehlen. Grotius richtig: quam plurimos possumus. —— ἐν πάσῃ σοφίᾳ nehmen Heumann und Rosenmüller als Gegenstand des διδάσκειν und übersetzen: „unterrichten in aller Weisheit.“ Dieß ist aber gegen allen Sprachgebrauch. Das Object von διδάσκειν steht auch im N. Test. immer im Accusativ. Mark. 12, 14. 7, 7. Luk. 20, 21. Joh. 14, 26.

98) *Dionys.* Italic. ant. 11. p. 696: ὡς ἀμαρτάνοντά νουθετῆσαι. *Gellius* 6, 14. sagt νουθεσία sei gleich κόλασις oder παραίνεσις. *Joseph.* ant. 8, 3. kommt vor: μάστιξιν νουθετῶν. *Philo* de vita Mos. p. 623. sagt von den Aegyptern: νουθετεῖσθαι plagis divinis. Bei *Dio Chrys.* 32. p. 369. finden sich, wie an unserer Stelle, beide Worte zusammen: τοῖς νουθετοῦσι καὶ διδάσκουσι χάριν εἰδώς.

Es soll nicht das Object, sondern die Art und Weise des Lehrens angegeben werden, wie ἐν ähnlich steht in der Formel πιστεύειν ἐν σοφίᾳ [99]). Chrysostomus: μετὰ πάσης σοφίας καὶ συνέσεως, ἢ πάντα ἐν σοφίᾳ λέγοντες. ὥστε σοφίας δεῖ πάσης. Kap. 3, 16. 4, 4. Da sich die Theosophen des Besitzes vorzüglicher γνῶσις und σοφία rühmten, so tritt ihnen P. hier besonders mit dem πάσῃ entgegen. Flatt will daher auch σοφία von der außerordentlichen, von Gott ihm für den Zweck seines apostolischen Amtes gegebenen Weisheit verstanden haben. Die Stelle 3, 16. macht aber diese besondere Beziehung nicht wahrscheinlich, indem dort dasselbe von allen Christen gesagt wird. —— ἵνα παραστήσωμεν ist an καταγγέλλομεν anzuknüpfen, dessen Ziel und Zweck es anzeigt. Ueber παραστήσ. siehe zu V. 22. Die Bedeutung, welche ihm Kypke (zu Apg. 24, 13.) gibt: ostendere, demonstrare, plana facere ist nicht zulässig, da die gewöhnliche sehr gut in den Zusammenhang paßt. Nur tritt hier mehr die erstere der beiden oben angegebenen hervor. Man kann dann nach 2 Tim. 2, 15. τῷ θεῷ ergänzen. Es heißt also hier: darbringen, wie 2 Kor. 11, 2. mit dem Nebenbegriff des Darbringens als Opfer, wie P. mehrmals so von seinem Amte spricht. Röm. 15, 16. Phil. 2, 17. Darauf deutet auch das folgende τέλειον, das ein bei den Opfern üblicher Ausdruck war. Der Gegenstand, der geopfert wurde, mußte, sollte das Opfern Gott wohlgefallen, integer oder nulla labe contaminatus sein (1 Petr. 1, 19.), und hieß daher תָּמִים τέλειος. 2 Mos. 12, 5. (Philo quis rer. div. hæres. p. 496). Hier faßt τέλειος das integer in sittlicher und intellectueller Hinsicht zusammen, denn es ist die Folge des νουθετεῖν und διδάσκειν. —— ἐν χριστῷ läßt sich nur gezwungen mit παραστήσωμεν verbinden und übersetzen: „mit der Hülfe und dem Beistand Christi." Davon redet P. erst im folgenden Vers. Es ist vielmehr unmittelbar an τέλειος

99) Vergl. Winers Grammatik. p. 331. b.

anzuknüpfen, aber nicht so viel als: ἐν τῇ γνώσει τοῦ Χριστοῦ, nach Chrysostomus und Theophylact, sondern „durch die Verbindung mit Christus.“ Nicht ganz richtig denkt Grotius nur an Christum, tanquam conciliatorem, eben so unrichtig Andere nur an das Vollkommensein in der Erkenntniß durch die Lehre Jesu. In der Periode der Aufklärung wurde τέλειος ἐν Χριστῷ durch: „aufgeklärter Christ“ übersetzt (so Stolz), und man sprach sogar von einer „Religion der Vollkommnern,“ deren Vollkommenheit darin bestand, daß sie alles, was P. im Vorhergehenden von Christo lehrt, als Irrthum verwarfen. Durch die Gemeinschaft mit Christo vermittelst des Glaubens wird der Mensch erleuchtet und geheiliget, mit einem Wort τέλειος. (Das Ἰησοῦ nach Χριστῷ fehlt in A. B. C. D. E. F. G.) — Gewiß wollten die Irrlehrer auch zur τελείωσις erheben, gaben aber als Mittel dazu ihre höhere γνῶσις und strenge Beobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes, oder auch Ertödtung des Leibes und der natürlichen Triebe an, was P. alles verwirft.

V. 29. εἰς ὅ, in quem finem, εἰς τὸ παραστῆσαι κ. τ. λ. Nach Einigen soll κοπιῶ ἀγωνιζόμενος heißen laboro cum summa contentione. Unstreitig liegt aber etwas mehr in ἀγωνιζόμενος. Man bezieht besser mit Grotius κοπιῶ auf die Arbeit der Verkündigung und Ausbreitung des Evangeliums, ἀγωνιζόμενος hingegen auf die mit dieser Arbeit verbundenen Gefahren und Leiden. Phil. 1, 29. 30. 1 Tim. 5, 17. 1 Thess. 5, 12. Chrysostomus und Theophylact zu ἀγωνιζ.: τοῦτο εἰπὼν δείκνυσιν, ὅτι πολλοὶ μάχονται πρὸς αὐτόν. Wohl mag aber auch zugleich damit innerer Kampf, Sorge gemeint sein, wie es bei Epaphras Kap. 4, 12. der Fall war. Darauf scheint das gleich folgende ἀγῶνα mehr hinzuweisen. —— κατὰ τὴν ἐνέργειαν. Ephes. 3, 7. Die Verbindung gibt Erasmus so an: sic adnitor, ut non pigeat hujus rei gratia tot me periculis ac malis objicere, gravioribus utique, quam ut nostra imbecillitas perferre possit. Sed potens est ille, cujus instinctu

atque ope hæc per me geruntur. αὐτοῦ kann nicht auf Gott bezogen werden, sondern nur auf das nächstvorhergehende Χριστὸς, was auch durch Phil. 4, 13. 1 Tim. 1, 12. deutlich bestätigt wird. Das κατὰ erklärt Bengel: Paulus per se non valeret, *pro eo ac* Christus in eo operatur, pollet. —— ἐνεργουμένην. Das Medium mit activer Bedeutung. Uebrigens zeigt sich nach Winers Bemerkung (Grammatik, p. 212) bei dem Verbum ἐνεργεῖν ein Unterschied im Gebrauch zwischen Activ und Medium, indem P. das Activ von persönlicher, das Medium von unpersönlicher Wirksamkeit gebraucht. 2 Thess. 2, 7. Aehnlich wird Ephes. 1, 19. ἐνέργεια mit ἐνεργεῖν verbunden. Erasmus und Michaelis denken hier nur an die dem Ap. gegebene Kraft, Wunder zur Bekräftigung der Predigt des Evangeliums zu thun. Davon kann aber in diesem Zusammenhange nicht die Rede sein. Der Ap. hatte überhaupt zu seinem Amte einen höhern Beistand nöthig, und bezeugt es mehrmals, daß der HErr, dem er diene, ihn innerlich und äußerlich stärke, und zwar ἐν δυνάμει i. e. potenter (adverbialiter wie Röm. 1, 4.). Flacius: Commendat suam functionem a diligentia; sed ita, ut omnem efficaciam soli Christo potenter in se agenti tribuat: pro quo et ipsos excitet tum ad habendum sibi fidem, tum ad præstandam similem diligentiam in proficiendo in Evangelio. Vergl. auch Calixt z. St.

# Kapitel II.

## Inhalt.

1.) Besorgnisse des Ap. um den Zustand einiger Gemeinden. V. 1—3. 2.) Warnung vor Irrlehrern. 4—8. 3.) Darlegung der Wahrheit im Gegensatz gegen die Irrthümer der Irrlehrer. 9—15. 4.) Folgerungen daraus für das Benehmen und Verfahren der Kolosser gegen jene Irrlehrer. 16—23.

### 1.) Besorgnisse des Apostels wegen des Zustandes der Kolossensischen und einiger andern Gemeinden. V. 1—3.

V. 1. θέλω γὰρ. Heumann will γὰρ, da es nur Verbindungspartikel hier sei, durch „aber" übersetzen. Auch lesen 2 Hdschr. wirklich δὲ statt γὰρ. Dagegen Wolf: γὰρ præstat. Apostolus enim rationem nunc et exemplum suppeditat, quo constare illis possit sua in munere obeundo industria, qui speciatim de illis sit sollicitus, quos præsens nunquam conspexerit. Bengel: declarat, cur verbo „certans" usus sit cp. 1, 29. nam mox sequitur „certamen." Die Ausdrucksweise θέλω ὑμᾶς εἰδέναι kommt in den Paul. Briefen bei Uebergängen sehr oft vor, z. B. 1 Kor. 11, 3. Phil. 1, 12. Röm. 11, 25. —— ἡλίκον findet sich im N. Test. nur noch Jak. 3, 5. Hesych: ποταπὸν, μέγα, ὁποῖον. —— Das folgende ἀγῶνα korrespondirt offenbar dem ἀγωνιζόμενος Kap. 1, 29., obgleich dieses, wenn auch nicht ganz allein, so doch hauptsächlich auf äußere Leiden und Gefahren geht. Siehe zu Kap. 1, 29. Theodoret erklärt ἀγῶνα durch πολλὴ φρόντις. Grotius: per

ἀγῶνα intelligit non sollicitudinem tantum, sed et preces assiduas, significatas per luctum Jacobi. So auch Gerhard und Calov. Das folgende ἵνα macht diese Erklärung sehr wahrscheinlich. —— ἐν Λαοδικείᾳ. Siehe die Einleitung §. 1. Der Zusatz καὶ τῶν ἐν Ἱεραπόλει findet sich nur in 4 Hdschr., nach Griesbach 10. 31. 73., und im Cod. h bei Matthäi, auch in der Philoxenianischen Uebersetzung, wo aber am Rande die Unzuverläßigkeit der Lesart angedeutet wird. Die Worte sind wohl aus Kap. 4, 13. hierhergetragen worden. Griesbach hat sie mit Recht aus dem Texte verwiesen. —— καὶ ὅσοι κ. τ. λ. Siehe die Einleitung §. 2. not. 6. —— πρόσωπον ἐν σαρκὶ. Grotius: quia פָּנִים Hebræis multa significat, perspecuitatis causa addidit ἐν σαρκὶ. Vergl. V. 5. Apg. 20, 25. 38. Gewiß sind unter diesen, die den Ap. nicht persönlich kannten, und nicht von ihm zur Erkenntniß und zum Glauben geführt worden waren, benachbarte Kleinasiatische Gemeinden, namentlich die zu Hierapolis zu verstehen. Daß aber P. wegen dieser blos äußerlichen Unbekanntschaft sich niemals in unserm Briefe der tituli familiares, als fratres, dilecti, bediene, wie Bengel bemerkt, ist zu viel vermuthet.

V. 2. ἵνα muß, wie bemerkt, mit ἀγῶνα verbunden werden. —— παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι. παρακαλεῖν τὰς καρδίας kommt auch Eph. 6, 22. und 2 Thess. 2, 17. vor. Heinrichs verwirft die gewöhnliche Bedeutung, nach der es so viel ist als παραμυθεῖν oder παρηγορεῖν, consolari, und übersetzt: admonere. Allein dazu berechtigt nichts, und außerdem paßt die gewöhnliche Bedeutung viel besser in den Zusammenhang. Diese wird auch durch das καρδίαι noch mehr bestätigt. Vergl. Jes. 40, 2. 1 Mos. 34, 3. Hos. 2, 16. „An das Herz reden" ist den Hebräern so viel als: trösten, beruhigen. Insofern der Trost jedesmal zugleich eine Ermunterung ist, heißt das Wort auch: „ermuntern," oder wie Flatt es gibt: „stärken, befestigen" (vergl. 5 Mos. 3, 28. Jes. 35, 3. Hiob 4, 3.). Beruhigung und Stärkung bedurften

die durch die Irrlehrer aufgeregten, beunruhigten Gemeinden. Rosenmüller: ut tranquilli reddantur animi eorum. Calixt: omni conatu id ago, ut contentionibus et periculis procul remotis exhilarentur potius, quam turbentur. Calov: consolatio sita est .... in eo, quod his precibus suis intendit apostolus h. e. in perseverantia in veritate evangelica, si quidem sola hæc doctrina de salute non nisi per fidem in Christum consequenda, turbatis conscientiis tranquillitatem adeoque solidam consolationem afferat. —— αὐτῶν ist auf alle, die Kolosser, die Laodicener, καὶ ὅσοι &c. zu beziehen, und steht nicht, wie Beza und Rosenmüller wollen, nach hebr. Sprachgebrauch für ὑμῶν. —— συμβιβασθέντες. Die gewöhnliche ältere Lesart ist συμβιβασθέντων. Wolf vertheidigt sie, und sagt, die Aufnahme der erstern geschehe perperam, weil, wenn der Nominativ stehen solle, es συμβιβασθεῖσαι (auf καρδίαι bezogen) heißen müsse. Allein schon nach äußern Autoritäten verdient συμβιβασθέντες den Vorzug, da es sich in vielen und den wichtigsten Hdschr. (A. B. C. D. E.) auch bei den meisten K. V. findet. Auch ists viel wahrscheinlicher, daß man, wie Millius bemerkt, das συμβιβασθέντες dem vorhergehenden αὐτῶν zu Liebe „ad structuram juvandam postliminio" eher in σθέντων verwandelte, als umgekehrt. Eben wegen des καρδίαι kam nicht wohl ein Abschreiber darauf —θέντες zu korrigiren. Griesbach hat also mit Recht die schwerere Lesart in den Text aufgenommen. Die unregelmäßige Construction findet sich öfter im N. Test. [100]) —— συμβιβάζειν heißt im Allgemeinen conjungere, und wird im eigentlichen Sinn theils von der Zusammenfügung und Verbindung der Balken zu einem Gebäude, theils von der Ver-

---

[100]) Vergl. Winers Grammatik, p. 446: „Anakolutha dieser Art wird man zum Theil als absichtlich betrachten dürfen; die Vorstellungen durch die casus recti der Participia ausgedrückt sind so stärker gehoben, während die casus obliqui sie in dem Ganzen des Satzes mehr zurückstellen und als Nebenvorstellungen bezeichnen würden."

bindung der Glieder des Körpers gebraucht. Die erstere Bedeutung macht Grotius mit vielen andern Auslegern im metaphorischen Sinn hier geltend („similitudo sumpta a cortinis templi"), und denkt dann an Ephes. 2, 21. Vergleicht man jedoch Kap. 2, 19. und Ephes. 4, 16., so muß man wohl, da zumal συμβ. in jener Verbindung im N. Test. nicht vorkömmt, der zweiten Bedeutung den Vorzug geben. Erasmus: significat compactos et connexos in morem membrorum unius corporis cohærentium apte inter se. So auch Theophylact zu Eph. 4, 16. und zu unserer Stelle: ἵνα μὴ διάφορα φρονῶσιν, ἀλλὰ συμβιβασθῶσι καὶ ἑνωθῶσι πάντες εἰς μίαν πίστιν. πῶς; οὐ μετὰ ἀναγκῆς, ἀλλὰ ἐν ἀγάπῃ. So auch Chrysostomus. Diese metaphorische Bedeutung kommt auch bei griechischen Schriftstellern vor [101]). Bretschneider hat eine andere Erklärung des Wortes, die sich zum Theil schon bei Ambrosius und Hibarius findet, aufgenommen. συμβιβάζειν sei so viel als συμβάλλειν, conferendo res judicare, cogitando res conferre, colligere, und dann demonstrare, docere; man müsse übersetzen: bene edocti ad amorem mutuum. Abgesehen aber davon, daß hierbei dem ἐν ἀγ. Gewalt geschieht, sind auf jeden Fall die beiden angeführten Parallelstellen ganz gegen diese Erklärung, zumal wenn, wie sehr wahrscheinlich, hier wie dort die Verbindung der Christen durch Glaube und Liebe dem Emànationssystem der Irrlehrer entgegengesetzt ist. Mit Recht sagt schon Suicer: hic non agitur de institutione vel doctrina, sed de sincera et vere fraterna compactione in charitate ad unam fidem. Auch findet sich jene Bedeutung gar nicht bei Profanschriftstellern, nur bei den LXX einigemal Exod. 4, 12. 15. Levit. 10, 11. Auch im N. Test. ist die

---

101) *Dio Exc.* p. 617: ἐπέμφθη γὰρ ὡς συμβιβάσων αὐτοὺς τοῖς ὁμοχώροις — διαφερομένους. — *Thucyd.* 3, 29: ξυνεβίβασε δὲ τὸν Περδίκκαν τοῖς Ἀθηναίοις. — *Schol.*: φίλον ἐποίησε. — *Herod.* 1, 74: τῆς μάχης ἐπαύσαντο, καὶ μᾶλλόν τι ἔσπευσαν καὶ ἀμφότεροι εἰρήνην ἑωυτοῖσι γενέσθαι, οἱ δὲ συμβιβάσαντες αὐτοὺς ἔσαν οἵδε. — *Hesychius*: συμβιβάζω, εἰς φιλίαν ἄγω.

Bedeutung docere sehr zweifelhaft; denn selbst Apg. 9, 22. kann sie nicht erwiesen. Vergl. Passow und Schleusner s. v. —— ἐν ἀγ. für διὰ, als Mittel des συμβιβ. —— καὶ εἰς πάντα πλ. τῆς πληρ. Ganz unrichtig nimmt Grotius mit einigen Andern εἰς für gleich mit ἐν, so daß diese Worte wie ἐν ἀγάπῃ das Mittel des συμβιβ. ausdrückten. εἰς kann niemals „durch" heißen. Es bezeichnet hier vielmehr, wie so oft, den Zweck, das Ziel; daher es auch Chrysostomus und Theophylact durch ἵνα umschreiben. Nur fragt sich, womit es unmittelbar zu verbinden ist. Einige knüpfen es an ἀγῶνα V. L. Calov: agon precum respiciebat illam abundantiam. Man nimmt dann an, P. habe ἀγῶνα, 1.) ἵνα παρακλησ. &c. 2.) ἵνα συμβιβασθῶσι ἐν ἀγάπῃ. 3.) ἵνα (Worte Theophylacts) ὑπὲρ πάντων πεπληροφορημένη εἶη ἡ σύνεσις αὐτῶν. Nach dieser Verbindung müßte, wie Heumann ausdrücklich verlangt, vor καὶ ein Comma stehen, und dasselbe in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen werden. Allein der ganze Bau der Rede widerräth diese Verbindung, die sehr hart und etwas weit hergeholt ist. Auch ist man durch καὶ nicht dazu genöthigt. Nicht viel annehmbarer scheint die Verbindung mit παρακληθῶσιν, welche Flatt vorzieht, der dann gleichfalls nach ἀγάπῃ ein Comma setzt, und, auf das 4te καὶ Matth. 4, 24. verweisend, dasselbe hier durch „et nominatim" übersetzt. Die ungezwungenste Verbindung ist vielmehr die mit dem zunächststehenden συμβιβ., so daß der Sinn ist: „je einiger sie in Liebe seien, je weniger Spaltungen und Streitigkeiten der Lehre halben unter ihnen Statt fänden, desto mehr würden sie auch in der Erkenntniß der Wahrheit wachsen." Man kann daher übersetzen: „verbunden in Liebe, so daß sie gelangen zur ꝛc. ꝛc." καὶ braucht man dann nicht gerade für pleonastisch zu erklären (der Syrer läßt es aus), sondern kann es für: „und zwar" nehmen. 1 Kor. 2, 2. —— πάντα πλοῦτον τῆς πληροφορίας τῆς συν. für πλουσιωτάτην πληροφορίαν. Vergl. zu Kap. 1, 27. πληροφορία ist nicht, nach Bretschneider, „Vollständigkeit;" ingleichen darf man πληροφ. τῆς συνέσεως nicht durch

cognitio ab omni parte perfecta, oder mit Grotius und Wahl durch scientia plena überſetzen, da in dieſem Falle πάντα πλοῦτον ganz überflüſſig wäre; ſondern πληροφ. iſt certitudo, „die größt- und beſt-möglichſte Gewißheit des Verſtändniſſes und der Einſicht," oder: „im Verſtändniß." Chryſoſtomus: ἵνα ὑπὲρ μυθικὸς ἀμφιβάλλωσιν, ἵν' ὑπὲρ πάντων πεπληροφορουμένοι ὦσι. πληροφορίαν δὲ εἶπε τὴν διὰ πίστεως. ἔστι γὰρ πληροφορία καὶ ἡ διὰ λογισμῶν, ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ἐκείνη ἀξία. οἶδά φησιν ὅτι πιστεύετε, ἀλλὰ πληροφορηθῆναι ὑμᾶς βούλομαι, οὐκ εἰς τὸν πλοῦτον μόνον, ἀλλ' εἰς πάντα τὸν πλοῦτον, ἵνα καὶ ἐν πᾶσι καὶ ἐπιτεταμένως πεπληροφορουμένοι ἦτε. Vergl. auch Calvin und Melanchthon zur Stelle. Ueber σύνεσις ſiehe zu Kap. 1, 9. —— εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστ. Dieſe Worte werden gewöhnlich als erklärende Appoſition zu den vorhergehenden genommen, und vor ihnen ein „nämlich" ſupplirt. Dieß geſtattet aber der oben angegebene und nothwendig feſtzuhaltende Unterſchied zwiſchen σύνεσις und ἐπίγνωσις nicht. Die letztere iſt das letzte Ziel aller Belehrung und alles Verſtändniſſes. Man kann daher umſchreiben: ὥστε αὐτοὺς ἐπιγνῶναι τὸ μυστ. Ganz ebenſo erſcheint oben Kap. 1, 9. die σύνεσις nur als Mittel, zur ἐπίγνωσις zu gelangen, nicht als gleich mit ihr. Was dort θέλημα, iſt hier μυστήριον. Vergl. das dort und zu Kap. 1, 26. Geſagte. —— Nach θεοῦ leſen die gewöhnlichen Ausgaben: καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ. Dieſe Lesart findet ſich aber nach Griesbach nur in 2 nicht ſehr wichtigen Hdſchriften (47. 73.) und einigen Ueberſetzungen. Ueberhaupt aber variiren Hdſchriften und Ueberſetzungen ſehr bei dieſen Worten. Clemens hat 2 Mal τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ; ſo auch Ambroſiaſter. Der Codex 17. lieſt: τοῦ θεοῦ τοῦ ἐν Χριστῷ, die äthiopiſche Ueberſetzung: Dei quod de Christo, der Codex B. und Hilarius: τῷ θεοῦ Χριστοῦ, A. C. 4. hingegen: τοῦ θεοῦ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ. Eine Hdſchrift hat auch τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστι Χριστός. Alle Regeln, die Griesbach aufgeſtellt hat über den Fall, in welchem die kürzere Lesart der längern vorzuziehen iſt, treffen vollkommen hier

zusammen; mit Recht hat er, nach dem Zeugniß von 5 Hdschriften, blos θεοῦ aufgenommen, und die übrigen Zusätze aus dem Text entfernt.

V. 3. ἐν ᾧ. Da man vor Griesbach in den meisten Ausgaben diesem Relativum χριστοῦ vorangehen ließ, so fragte es sich, ob man unmittelbar an χριστὸς oder an μυστήριον anknüpfen müsse. Die meisten Ausleger, besonders die älteren, thaten das Erstere; ja Calov führt nicht weniger als acht Gründe für diese Verbindung und gegen die mit μυστήριον an, die aber sämmtlich nicht viel bedeuten wollen. Auch macht es im Grunde keinen großen Unterschied. Da aber die nach θεοῦ folgenden Worte ohne Zweifel unächt sind, so könnte man nur anstehen, ob das Relativ nicht mit θεοῦ zu verbinden sei, wie Einige wollen. Allein dieß ist ganz unstatthaft. Der folgende Vers zeigt deutlich an, daß der unsrige etwas Polemisches gegen die Irrlehrer enthält. Daß aber in Gott alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen seien, das läugneten jene durchaus nicht, wohl aber gaben sie es von dem durch P. verkündigten Mysterium nicht zu. Man ist also genöthigt, ἐν ᾧ auf nichts anderes, als auf μυστ. zu beziehen. Diese Verbindung erkennen auch Grotius, Hammond und Bengel für richtig, obgleich sie nicht wie Griesbach lesen. —— πάντες οἱ θησαυροὶ korrespondirt dem πᾶς πλοῦτος V. 2. Die Vergleichung der Weisheit mit Schätzen findet sich öfter. Prov. 8, 10. 19. Jes. 33, 6. Aus dem πάντες, das Chrysostomus und Theophylact durch: αὐτὸς (sie verbinden nämlich mit χριστοῦ) μόνος πάντα οἶδεν erklären, bewies die lutherische Dogmatik in der Lehre von der communicatio idiomatum die omniscientia Christi secundum humanam naturam [102]). Die richtige Lesart und Verbindung des ἐν ᾧ mit μυστήριον macht diese Beweisstelle völlig kraftlos. —— τῆς σοφίας

---

102) Vergl. Gerhard loci theolog. von Cotta. XVIII. p. 49. und Calov zur Stelle.

καὶ τῆς γνώσεως. Wohl mögen dieſe Worte dem σύνεσις und ἐπίγνωσις V. 2. korreſpondiren, nur muß man ſie nicht als gleich oder ſynonym damit nehmen, wie Einige thun, ſondern als Grund, woraus die συν. und ἐπιγν. hervorgeht und folgt, wie Bengel andeutet; d. h. σοφία und γν. ſtehen objectiv, συν. und ἐπιγν. ſubjectiv. In dieſer objectiven Bedeutung ſteht σοφία auch 1 Kor. 1, 21. 2, 6. Kol. 2, 23. Prov. 3, 1. und γνῶσις 2 Kor. 2, 14. 4, 6. 10, 5. 1 Tim. 6, 20. Dan. 1, 4. Beide Worte ſtehen prägnant und im Gegenſatz gegen die Scheinweisheit (Kol. 2, 23.) und γνῶσις ψευδώνυμος (1 Tim. 6, 20.) jener Theoſophen. Ob beide Worte Synonyma ſind, und die dupplicatio, wie Calvin ſagt, nur ad augendum Statt finde, oder ob und wie ſie verſchieden, läßt ſich nicht leicht entſcheiden und beſtimmen. Mit Recht will aber in jedem Fall ſchon Auguſtin die Unterſcheidung, daß σοφ. auf res humanas, γνῶσις auf res divinas gehe, nicht gelten laſſen. Nicht mehr iſt auch die Unterſcheidung des Flacius begründet, der σοφ. auf die chriſtl. Glaubenswahrheiten, γνῶσις auf die chriſtl. Lebenspflichten bezieht. Will man die Worte nicht als ganz ſynonym nehmen, ſo möchte wohl γνῶσις etwas ſpecielleres und höheres oder vollkommneres ſein, als σοφία. —— ἀπόκρυφοι nimmt Bengel nicht als Prädikatsnominativ, ſondern zieht es als Adjectiv zu θησαυροὶ: omnes arcani thesauri sunt in myst. illo. Dann dürfte aber nicht wohl der Artikel οἱ vor ἀποκρ. fehlen. Das Wort ſelbſt wird oft von Schätzen gebraucht, die irgendwo niedergelegt, aufbewahrt, und inſofern auch verborgen, verdeckt ſind [103]). Dieſe Bedeutung heben hier viele Ausleger beſonders hervor. Calvin: thesauros dicit absconditos, quia non eminent magno splendore conspicui: sed potius sub crucis humilitate et simplicitate contemptibili

---

103) 1 Makk. 1, 23.: ἔλαβε τοὺς θησαυροὺς ἀποκρύφους, οὓς εὗρε. Jeſ. 45, 3.: καὶ δώσω σοι θησαυροὺς σκοτεινοὺς, ἀποκρύφους, ἀῤῥάτους ἀνοίξω σοι. So ſteht auch Daniel 11, 43.: τὰ ἀπόκρυφα für מִכְמַנֵּי thesauri reconditi.

quasi delitescunt. Est enim semper crucis prædicatio mundo stultitia. Ganz ähnlich Melanchthon und Luther [104]). Das „Verborgen" urgirend, supplirt Alex. Morus ganz willkührlich nicht nur den Artikel οἱ, sondern auch ἐν olim vor ἀποκρ., und denkt dann an die Zeit sub lege veteri, so daß der Sinn wäre: „in welchem die zur Zeit des alten Bundes verborgenen Schätze der Weisheit enthalten, d. h. eröffnet sind" (patent). Dazu glaubt er berechtigt zu sein, weil ja kurz vorher (Kap. 1, 26. 27.) P. die Offenbarung und Kundmachung des (verborgenen) Geheimnisses erwähne, mithin sub evangelio von einem Verborgensein nicht mehr die Rede sein könne. Allerdings muß man auf das ἐφανερώθη (1, 26.) Rücksicht nehmen, aber, um es mit ἀπόκρυφος ungezwungen zu vereinigen, des letztern Bedeutung: „verborgen" nicht urgiren, sondern den gleichfalls in dem Wort liegenden Begriff des Aufbewahrtseins mehr hervorheben, also dem Sinne nach ähnlich wie Kap. 1, 5.: ἀποκειμένη verglichen mit Kap. 3, 3. Grotius: similitudinem sumit ab arca, in qua pecuniæ servantur, indidem promendæ, ubi opus est. Davenant sucht nach seiner Weise die Bedeutungen zu verbinden: hoc verbo innuitur quod pretiosum (θησαυρὸς) et magnificum est in Christo vel in evangelio Christi, non prominere, aut protinus in oculos occurrere hominum carnalium; sed ita latere, ut conspiciatur tantummodo ab illis, quibus Deus oculos dedit aquilinos i. e. spirituales ad videndum (Matth. 11, 25.). Ostendit hominibus carnalibus non thesaurum esse, sed offendiculum. Der Ap. verwirft hiermit, wie auch V. 8., alle Philosophie, die die Wahrheit nicht in jenem μυστήριον sucht, oder ganz davon absieht. Mit solchen Aussprüchen stößt er aber heutigen Tags nicht weniger an, als vor 1800 Jahren.

---

[104]) Vergl. die treffliche Stelle in der Auslegung des 17. Kap. des Evangeliums Johannis V. 20. in der Walchschen Ausgabe, VIII. p. 737.

2.) Warnung vor Irrlehrern. V. 4—8.

V. 4. τοῦτο δὲ λέγω. Einige Ausleger setzen diesen Vers mit dem zweiten in genaue Verbindung, und zwar theils wie Calov: ut in πληροφορίᾳ τῆς συνέσεως manerent, opus erat, ut caverent, ne subducerantur; theils schließen sie den 3ten Vers in eine Parentheſe, nehmen τοῦτο δὲ λέγω für gleich mit id est, „damit meine ich" oder „nämlich," und verbinden dann das folgende ἵνα mit ἀγῶνα V. 2., ſo daß es eine Erklärung des ἵνα παρακληθῶσι wäre. Zu dieſen gezwungenen Verbindungen iſt kein Grund da, zumal da ſich unſer Vers mit den unmittelbar vorhergehenden Worten ſehr gut verbinden läßt. Den Inhalt jenes μυστήριον beſtritten die Irrlehrer aufs Beſtimmteſte, und läugneten deßhalb auch nothwendig, daß darin die Schätze der Weisheit zu finden ſeien. τοῦτο δὲ λέγω behält alſo ſeine natürliche Bedeutung: „dieß aber ſage ich deßhalb." —— παραλογίζηται. Nach Schleusner heißt παραλογίζεσθαι vorerſt falsis rationibus uti, dann überhaupt decipere, fallere. Richt. 16, 10. 13. 16. überſetzen die LXX הִתֵּל durch παραλογίζεσθαι Exod. 8, 29., die übrigen Interpreten durch ἐπλάνησας. Auch wird damit das hebr. רָמָה decipit 1 Moſ. 29, 25. Joſ. 9, 22. 1 Sam. 19, 17. überſetzt. Bei den griech. Schriftſtellern werden παραλογίζεσθαι und ἀπατᾶν öfter als Synonyma mit einander verbunden [105]). —— ἐν πιθανολογίᾳ, ſo viel als διὰ πιθανῶν λόγων. Es wird gebraucht von künſtlichen Wendungen oder angenehmen Worten eines Vortrags, der die Zuhörer beſticht und überredet, ohne ſie eigentlich zu überzeugen [106]). Die Vulgata überſetzt daher sermone blanda.

---

105) *Arrian. Epict.* 2, 20.: οἱ δὲ τὰ ἕτερα λέγοντες ἐξαπατῶσι ὑμᾶς καὶ παραλογίζονται. — *Joseph. Ant.* 17, 1, 1.: οὐ μὴν ἠπάτα γε τὴν τιτθίδα, προκατανενοηκυῖαν ἐκ πλείονος αὐτὸν, καὶ μηκέτ' οἵαν οὖσαν παραλογισθῆναι. — Vergl. die vielen Beiſpiele bei Krebs und Elsner.

106) So ſagt Philo (de Migr. Abr. p. 414): οἵτινες ὠήθησαν σοφίαν πιθανῶν εἶναι λόγων εὕρεσιν ἀλλ' οὐ πραγμάτων ἀληθεστάτην πίστιν. Wettſtein führt Beiſpiele an, wo ganz ähnlich παραλογ.

V. 5. εἰ γὰρ. Den Zusammenhang denket Storr am besten an: cura mea in hoc versatur, ut fides vestra muniatur contra adversarios. *Nam* rebus bene a vobis gestis delector, quamvis absens, et quod facile intelligi poterat, ceterorum, qui ab adversariis circumventi fuerint, ignominia et calamitate afflictor. —— τῇ σαρκὶ. 1 Kor. 5, 3. steht dafür τῷ σώματι, woraus folgt, daß beide Worte mit einander verwechselt werden können, und nicht, wie D. Schulz [107]) will, jedesmal verschiedenes bedeuten. Daß σὰρξ für σῶμα steht, ist übrigens ein Hebraismus [108]). —— ἀλλὰ heißt hier attamen, wie 2 Kor. 11, 6. 13, 4. 1 Kor. 4, 15. 8, 5. 6. 9, 2. 12., und wie auch oft im gutgriechischen, besonders nach εἰ oder ἐὰν [109]). —— τῷ πνεύματι. Ambrosius, Grotius und Andere suppliren ἁγίῳ, wozu sie sich besonders durch das folgende βλέπων, was sie im strengsten Sinne nehmen, genöthigt oder berechtigt glauben. „Deus Paulo revelabat (auf übernatürliche Weise durch den h. G.), quæ Colossis fierent." In diesem Falle müßte das entgegenstehende σὰρξ nicht: Leib oder äußerer Mensch, sondern die schwache, sinnliche, ja verderbte menschliche Natur bedeuten, wie sonst immer, wenn es dem göttlichen Geiste gegenüber steht. Weil dieß aber hier unmöglich sein kann, so ist man vielmehr genöthigt, an das menschliche πνεῦμα zu

---

und πιθαν. verbunden sind. *Galen.* de Elem. 1.: οὐδὲ γὰρ οὐδὲ πιθανοῖς τισι λόγοις ἐχρήσαντο καὶ δυσλύτοις — ἀλλὰ πρόχειρον τε καὶ ῥᾴστην φωραθῆναι τὴν ἀτοπίαν ἔχουσι — σαφῶς ἐνδεικνύμενοι, ὡς ἀναπόδεικτα φλυαροῦσι, καὶ παραλογίζονται μᾶλλον σφᾶς αὐτούς, ἢ συλλογίζονται. Zu Ilias μ. 249 bemerkt bei παρφάμενος Eustathius: ἀντὶ τοῦ παραλογισάμενος πιθανότητι λόγου.

107) Die christl. Lehre vom heil. Abendmahl. p. 84 u. 96.

108) Vergl. *Vorstius* de Hebraismis N. T. 1, p. 102.

109) *Xenoph.* Cyropæd. 8. p. 183: εἰ δὲ τοῦτο ψεύδονται, ἀλλ' ὅτι γε τῶν ἀνθρωπίνων πεζῇ πορειῶν αὕτη ταχίστη, τοῦτο εὔδηλον. *Dionys.* Halic. ant. 10. p. 655: ἐὰν γὰρ διαφύγητε τὴν παρὰ ἀνθρώπων κόλασιν, ἀλλ' οὐδὲ ταύτην διαφεύξεσθε. *Herod.* 3, 72.: φυλακὰς γάρ δὴ διεστεώσας οἶδάς κου καὶ αὐτὸς, εἰ μὴ ἰδών, ἀλλ' ἀκούσας. Mehr Beispiele s. bei Kypke zu 1 Kor. 4, 15.

denken, und es mit dem gewiß orthodoxen Calov, der, wie irgend einer sonst, die strengste Inspiration vertheidigt, umschreiben durch: animo, affectu, precibus, desiderio. Durch Onesimus war P. sehr genau mit dem Zustand der Gemeinde bekannt geworden, und konnte sich denselben so deutlich vorstellen, als sei er wirklich bei ihr. —— χαίρων καὶ βλέπων, ein Hendiadys, entweder für gaudeo, cum (quia) video, oder für cum gaudio considerans [110]). Ersteres ist besser, weil, wie Winer (Gramm. p. 393) über diese Worte bemerkt: „wo der Adverbialbegriff gleich als solcher gedacht wird, es unnatürlich wäre, ihn durchs erste Verbum finitum auszudrücken. — καὶ kann durch nämlich übersetzt werden." Wie hier, so wird auch 2 Kor. 7, 8. Röm. 7, 23. βλέπω vom geistigen Sehen gebraucht. Weil es dann so viel als: erkennen, erfahren, bemerken ist, so scheint es mit ἀκούειν verwechselt zu werden. Matth. 15, 31. (βλέποντας κωφοὺς λαλοῦντας) Apok. 1, 12. (βλέπειν τὴν φωνήν.) Niemals aber kann man, wie Schleusner s. v. thut, sagen, βλέπειν heiße audire. —— τὴν τάξιν, so viel als εὐταξίαν. Vergl. 1 Kor. 14, 40. Brucker streicht das Comma nach τάξιν, um anzudeuten, daß das folgende πίστεως nicht nur zu στερέωμα, sondern auch zu ταξ. gehöre. Da im ganzen Zusammenhange nicht von Tugenden, sondern von Lehrpunkten die Rede sei, so müsse man unter τάξις (τῆς πίστεως) die aus den wahren Grundquellen hergeleitete Lehrordnung verstehen. Allein diese Bedeutung ist dem N. Test. ganz fremd. τάξις heißt, wie auch bei griechischen Schriftstellern, disciplina, und ist hier besonders auf die Einigkeit und Ordnung im Gegensatz gegen die drohende Unordnung durch die von den Irrlehrern verbreiteten Irrthümer zu beziehen. Daß τάξις meist vox militaris ist, leidet keinen Zweifel [111]). Michaelis

110) Aehnlich sagt Josephus B. Jud. 3, 9, 2: ὑμᾶς εὖ ἔχοντας χαίρω καὶ βλέπω.

111) Suidas: τάξις· ἡ τάξις διττή ἐστιν, ἡ μὲν ἐν τῷ στρατηγῷ· ἡ δὲ ἐν τοῖς στρατιώταις. καὶ ἐκ τῆς ἐν τῷ στρατηγῷ τάξεως γίνεται ἡ

überſetzt daher ganz militäriſch: „eure Subordination" (!). Schwerlich dachte aber P. hier an das Kriegsweſen. Will man τάξις nicht ganz allgemein für „Ordnung" nehmen, und einen metaphoriſchen Sinn geltend machen, ſo ließe ſich noch eher, da τάξις auch in der Baukunſt vorkommt, an ein Gebäude denken, wofür das folgende στερέωμα ſpräche. Aber auch dieß iſt unnöthig. —— στερέωμα, eigentlich firmamentum, vom Himmel, für רָקִיעַ Gen. 1, 6—8.; dann überhaupt munimentum solidum, firmum, firmitas. 3 Eſra 8, 84. Sir. 43, 1. —— πίστεως. Viele Ausleger halten στερέωμα nach hebr. Sprachgebrauch für das die Stelle des Adjectivs zu πίστις vertretende Subſtantiv. In dieſem Sinn ſagt Bengel, übrigens treffend: fides firma non patitur quicquam ex ordine suo (τάξις) moveri. Allein das ὅτερ. ſteht dem τάξις zu ſehr parallel und zu nachdrücklich, als daß ſich hier jene bekannte Regel anwenden ließe, und Winer hat Recht, wenn er (Gramm. p. 191) behauptet, unſere Stelle ſei davon „mit Beſtimmtheit auszuſchließen." Chryſoſtomus: ἡ τάξις οὕτω φυλάττεται ἀπὸ τοῦ στερεώματος τὸ πεπυκνωμένον. οὕτω γὰρ γίνεται στερέωμα, ὅτε πολλὰ συναγαγὼν συγκολλήσεις πυκνῶς καὶ ἀδιασπαστῶς, τότε στερέωμα γίνεται, οἷον ἐπὶ τοίχου· τοῦτο δὲ τῆς ἀγάπης ἔργον ἐστί. τοὺς γὰρ καθ' ἑαυτοὺς ὄντας, ὅταν ἀκριβῶς συγκολλήσῃ καὶ συνάψῃ, στερρούς ἐργάζεται. καὶ ἡ πίστις πάλιν τὸ αὐτὸ ποιεῖ, ὅταν μὴ ἀφῇ λογισμοὺς ἐπεισελθεῖν. ὥσπερ ἡ πίστις στερεοῖ καὶ παγίους ποιεῖ. ἐπειδὴ γὰρ μείζονα, ἢ κατὰ ἀνθρώπινον λογισμὸν εἰργάτησεν ἡμᾶς ὁ θεὸς, εἰκότως τὴν πίστιν ἐφεισήσαγεν.

V. 6. ὡς οὖν. Das verbindende οὖν will nach Erasmus ſagen: Superest, ut in eo, quod recte cœptum est, perseveretis ac proficiatis: et quemadmodum semel accepistis et credidistis &c. —— παρελάβετε, nach den

---

ἐν τοῖς στρατιώταις. Bei Joſephus (B. Jud. 3, 33.) lobt Titus die Soldaten und ſagt: τὰ τῆς ὑμετέρας ἐμπειρείας καὶ τάξεως τι καὶ λέγειν δεῖ.

Meisten so viel als ἐμάθετε Ephes. 4, 20. Grotius: παραλαμβάνειν est propria vox discentibus. Phil. 4, 9. Gal. 1, 9. Doch will das Wort hier offenbar mehr sagen, als: „wie ihr nun unterrichtet worden seid;" es bezeichnet vielmehr das Anerkennen Jesu als des Herrn und Christus, und Bengel bemerkt richtig zu τὸν κύριον: articulus ostendit, eos Christum *ut* Dominum accepisse. So liegt zugleich etwas polemisches in der Stelle gegen die Irrlehrer, die das Herrsein Jesu Christi über alles, auch über die höchsten Geister, läugneten. Daraus erhellt, wie willkührlich es ist, wenn Theophylact, Grotius, Heumann, Rosenmüller, Wahl τὸν χριστὸν Ἰησοῦν für „Lehre Christi" nehmen. Außerdem, daß Christus nie für seine Lehre steht, widerspricht das τὸν κύριον aufs bestimmteste [112]). Storr: Neque enim hoc loco de sola doctrina Christi agitur, quem *ipsum* potius ejusque dignitatem Colossenses agnovisse dicuntur et tanquam dominum etiam posthac, vere de ejus majestate existimando, vitamque ad ejus voluntatem exigendo, sancte colere jubentur [113]). Vergleiche auch Calovs Bemerkung gegen Grotius. —— ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε. Chrysostomus und Theophylact: αὐτὸς (χριστὸς) γάρ ἐστιν ἡ ὁδὸς προσάγουσα εἰς τὸν πατέρα. μὴ ἐν τοῖς ἀγγέλοις περιπατεῖτε, ἐκείνη γὰρ ἡ ὁδὸς οὐκ φέρει ἐκεῖ. Ganz gezwungen zieht Storr das ἐν αὐτῷ zu dem folgenden ἐῤῥιζωμένοι. Ueber περιπατεῖν s. zu Kap. 1, 10.

V. 7. ἐῤῥιζωμένοι, radicati, wie Ephes. 3, 18., „eingewurzelt." Sirach 3, 27. 24, 13. steht es auch in der tropischen Bedeutung [114]). —— ἐποικοδομούμενοι.

---

112) Sehr inkonsequent ist es, daß Grotius gleich im folg. Verse das ἐν αὐτῷ doch nicht wieder für in doctrina ejus nimmt, sondern sich genöthigt sieht, ganz richtig: in Christo zu übersetzen.

113) Vergl. Dissertatio de voce πλήρωμα. not. 41.

114) *Libanius X.* 20. p. 514: ῥιζωθῆναι τὴν ἀρετήν. Der Scholiast zu *Odyss.* 13, 136: ἐῤῥίζωσεν· ἀκίνητον ἐποίησε. Philo ganz ähnlich unsern bildlichen Ausdrücken (de opif. mundi 9, 7.): ῥίζας ἀποτείνουσα οἱονεὶ θεμελίους.

Epheſ. 2, 20. Bengel und Beza machen bemerklich, daß das erſte Participium im Präteritum, das zweite im Präſens ſtehe, um anzudeuten, wie der letztere ſagt, nondum perfectam esse structuram, sed in actu. Dieſe Bemerkung möchte nicht zu verwerfen ſein. Das Wurzelfaſſen iſt ein einzelner, vergangener Act, das Erbautſein ein in der Gegenwart fortdauernder Zuſtand. Weniger annehmlich iſt es, wenn Theophylact, das ἐπὶ premirend, ſagt: δείκνυσιν αὐτοὺς καταπίσσοντας, ὥστε δεῖσθαι ἐποικοδομήσεως i. e. δευτέρας οἰκοδομήσεως, ὡς ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῷ Χριστῷ. —— ἐν αὐτῷ. Bei ἐποικοδ. ſteht ſonſt ἐπί τινι. Vergl. 1 Kor. 3, 12. Epheſ. 2, 20. Vermuthlich gebrauchte P. hier ἐν, weil es zugleich mit ἐῤῥιζωμένοι ſollte verbunden werden, wobei ἐπὶ nicht ſtehen kann. — Das Bildliche in den 3 aufeinanderfolgenden περιπατεῖν, ῥιζοῦσθαι und ἐποικοδ. erklärt Flacius: prima similitudo confert Christum viæ, nos viatoribus. Quare si perniciose aberrare nolumus, in hac via permaneamus. Secunda confert Christum radici, nos ramis aut palmitibus. Si ergo pie vivere et fructificare volumus, in hac radice sola firmissime hæreamus, ac ex ea vitalem succum trahamus. Postrema confert Christum fundamento, nos structuræ. Si ergo collabi nolumus, huic fundamento angularique lapidi innitamur. Vergl. auch Calvins treffliche Worte zur Stelle. —— καὶ βεβαιούμενοι ἐν τῇ πίστει. Nach Calvin und Calixt wiederholt der Ap. mit dieſen Worten absque figura, quod per translationes dixerat. Das anknüpfende καὶ läßt aber dieſe Meinung nicht wohl zu. Beſſer Theophylact: βεβ. τοῦτέστιν βεβαίως κατέχοντες τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως, οὐ διὰ λογίσμων καὶ πιθανολογίων (V. 4.). εἰ γὰρ οἰκοδομὴ, κἂν ἐπὶ θεμελίῳ ᾖ, μὴ βέβαια δὲ ἑστήκει, σφαλερά ἐστι. —— Damit die Koloſſer wüßten, in welchem Glauben ſie feſt werden ſollten, ſetzt P. hinzu: καθὼς ἐδιδάχθητε, nämlich ἀπὸ Ἐπαφρᾶ (Kap. 1, 7.). Chryſoſtomus: καθὼς δηλωτικόν ἐστι τοῦ μηδὲν καινόν τι λέγειν. Der Ap. iſt in der Toleranz noch nicht ſo weit, daß es ihm einerlei gilt, in

welchem Glauben man fest wird, sondern er verlangt hier, wie sonst, sehr bestimmt einen entschiedenen und festen Glauben an das Evangelium, das er und seine Schüler lehrten. —— περισσεύοντες. περισσ. heißt eigentlich reliquum esse; mit εἰς: redundare, largiter adesse alicui. Röm. 3, 7. 5, 15.; mit ἐν: augeri, crescere aliqua re. Röm. 15, 13. 1 Kor. 15, 58. Phil. 1, 9. 26. In derselben Bedeutung mit dem bloßen Dativ, Apg. 16, 5. Diese ist auch hier festzuhalten. Nach Wahl soll das Wort hier durch „excello, præsto, ich zeichne mich aus," übersetzt werden, was aber nicht gut in den Zusammenhang paßt. —— ἐν αὐτῇ sc. πίστει. In A. C. und einigen lateinischen Handschr. fehlt dieser Zusatz zu περισσ. Doch sind die meisten Autoritäten dafür. Auch haben ihn alle K. V., die die Stelle anführen. D. und E. haben ἐν αὐτῷ. Vergl. Wettstein ad h. l. —— ἐν εὐχαριστίᾳ. Grotius nimmt ἐν für διὰ und erklärt: per gratiarum actionem crescentes in fide. Deus gratos majoribus cumulat donis. Flatt hingegen übersetzt umgekehrt ἐν αὐτῇ durch *per* fidem, und läßt dem letztern ἐν seine Grundbedeutung: „Werdet durch denselben immer dankbarer gegen Gott und Christum." Läßt sich auch gegen den Sinn beider Auslegungen nichts sagen, so scheinen doch andere Stellen, wo ἐν εὐχαρ. in ähnlichem Zusammenhang adverbialiter steht, und so viel als μετ' εὐχαρ. ist, dagegen. Apg. 24, 3. 1 Tim. 4, 3. 4. So nehmen es auch die meisten Ausl. Calvin: quum addit: cum gratiarum actione, vult semper esse memores unde fides ipsa proveniat, ne efferantur arrogantia.

V. 8. βλέπετε, cavete. In dieser Bedeutung steht es, wenn ein Substantiv folgt, mit ἀπὸ (Mark. 8, 15. 12, 38.), wenn ein ganzer Satz, mit μὴ. Luk. 21, 8. Matth. 24, 4. Mark. 13, 5. Apg. 13, 40. Gal. 5, 15. Hebr. 3, 12. —— ἔσται ὁ συλαγωγῶν. ist keineswegs, wie Rosenmüller behauptet, ganz so viel als μή τις ὑμᾶς συλαγωγῇ. Denn findet sich auch öfter im N. Test. ein Participium mit ἔσται verbunden für das tempus finitum, ohne daß man alsdann

auch etwas Beſonderes darin zu ſuchen hat, ſo iſt doch das Futurum ἔσται nicht zu überſehen. Man muß überſetzen: ne *futurus* sit. μὴ hat nach ὅρα, βλέπε und ähnlichen den Indikativ bei ſich, wenn „die Vermuthung ausgedrückt wird, daß etwas Statt finde, Statt finden werde, oder Statt gefunden habe" [115]). Vergl. Hebr. 3, 12. (Apok. 22, 14. folgt ἔσται auf ἵνα). — συλαγωγῶν iſt ein ziemlich ſeltenes Wort, das auch im N. Teſt. nur hier vorkommt. Irrig hält Heumann es für ein vom Ap. gebildetes Wort, und behauptet, Heſychius, der es hier durch ἀπογυμνῶν erklärt, und Euſtathius (zu Iliad. 17. p. 393, 52) hätten es nur aus unſerer Stelle [116]). Hilarius lieſt (de trin. 13) spoliet. Meiſt hält man es für vox militaris, und denkt an das Wegführen der Beute durch die Sieger. Dounäus (bei Wolf in den cur. ph. zur Stelle) beſtreitet dieß; συλαγωγέω werde vielmehr von Räubern, insbeſondere von Seeräubern gebraucht. Er kann dieſe Behauptung aber nicht beſtimmt beweiſen [117]). Da im N. Teſt., zumal auch an Meſſianiſchen Stellen, das Bild vom Wegführen der Heerde als Raub (προνομὴ) öfter vorkömmt, ſo ſcheint hier auf jeden Fall der Begriff des Raubens in dem Worte feſtgehalten werden zu müſſen. Vergl. Ezech. 34, 22. 28. 26, 5. Jeſ. 42, 22. Jer. 2, 14. Calvin glaubt, der Ap. nehme beſtimmte Rückſicht auf dieſe Stellen, und rede von der Gemeinde als dem ovile Christi. — ὑμᾶς. Bengel: qui non solum de vobis, sed vos

---

115) Vergl. Winers Gramm. p. 420. Auch bei den Griechen kommt dieſe Conſtruction vor. *Xenoph.* Cyr. 4, 1, 18.: ὅρα, μὴ πολλῶν ἑκάστῳ ἡμῶν καὶ ὀφθαλμῶν καὶ χειρῶν δεήσει. *Plat.* Cratyl. p. 393. C. *Achill. Tat.* p. 837. Herrman ſagt zu Soph. Aj. 272: „μὴ ἐστὶ verentis quidem est, ne quid nunc sit, sed indicantis simul, putare se ita esse, ut veretur."

116) Vergl. *Aristænet.* II. ep. 22: συνέδησε τοῦτον· ἀνέψγε τὴν θύραν· ὡς ἐπὶ τοιχωρύχον ἐκάλει τὸν ἄνδρα, φάσκουσα, τοῦτον κατέλαβον, ἄνερ, ἐγχειροῦντα συλαγωγῆσαι τὸν ἡμέτερον οἶκον. *Heliodor.* 10. p. 512.

117) Die beiden Stellen, die er anführt, aus Demoſthenes: καὶ φανερῶς ἤδη τὰ πλοῖα ἐρυσύλητο, und aus Aeſchines: κατῆγον δὲ τὰ πλοῖα, καὶ τοὺς Ἕλληνας ἐκ τῆς κοινῆς θαλάττης beweiſen offenbar nichts.

ipsum spolium faciat. —— διὰ τῆς φιλοσοφίας. Ueber den Sinn dieſes Ausdrucks, der für unſern Brief wichtig iſt, theilen ſich die Ausl. im Ganzen in drei verſchiedene Anſichten. 1.) Einige behaupten, von dem, was man gewöhnlich Philoſophie nenne, ſei überhaupt gar nicht die Rede. φιλοσοφία ſei hier nichts anderes, als V. 5. πιθανολογία. So Theodoret, Calvin, Bretſchneider (Dogmatik I. p. 153). Dagegen iſt, daß das Wort weder im N. Teſt., wo es nur hier ſteht, noch auch bei andern Schriftſtellern in dieſer engen (oder wenn man will, zu weiten) Bedeutung vorkömmt. Wollte der Ap. damit die Ueberredungskunſt der Irrlehrer bezeichnen, warum bedient er ſich denn eines Ausdrucks, den wir, obgleich er in den meiſten ſeiner Briefe dagegen ſpricht, doch nur gerade hier finden? 2.) Andere Ausl. glaubten, man könne zwar nicht an Philoſophie im gewöhnlichen Sinne des Wortes denken, doch ſei darunter etwas Aehnliches und Verwandtes zu verſtehen. Dieſe Meinung hat hauptſächlich Tittmann [118]) ausführlich zu erweiſen geſucht. Bei den Griechen heiße φιλοσ. urſprünglich omnis scientia. Die Juden, als ſie angefangen, griechiſch zu reden, hätten zur Bezeichnung der Lehre ihrer göttlich geoffenbarten Religion in der griechiſchen Sprache kein beſſeres Wort gefunden, als φιλοσοφία. θεολογία ſei in jener Bedeutung nicht gebräuchlich geweſen. Joſephus nenne daher das jüdiſche Ceremonialgeſetz φιλοσοφία τοῦ νόμου. Atque *hæc*, fährt er fort, fuit Judæis Philosophia; aliam ignorabant; nimirum sacrarum litterarum earumque recte interpretandarum scientia, quæ iis pro philosophia erat, tradebatur in scholis. Dagegen iſt: a) Für die Bezeichnung der „doctrina divinarum rerum" war bei den Griechen allerdings auch der Ausdruck θεολογία gebräuchlich [119]), weßhalb nicht

118) De vestigiis Gnosticorum in N. T. frustra quæsitis. p. 86. sqq.

119) So benennt Olympiodor (cf. *Olympiod.* Comm. in Alcib. ed. *Creuzer*. I. p. 1.) die Bücher des Ariſtoteles von der Metaphyſik: θεολογία.

abzusehen ist, warum die Juden dafür φιλοσοφία sollten aufgenommen haben. b) Bei Josephus steht in der von Tittmann angeführten Stelle (antiq. 18, 3, 1.) nicht φιλοσοφία τοῦ νόμου, sondern σοφία τῶν νόμων. c) Nirgends nennt P., so oft er auch dazu Gelegenheit hatte, die „scientia legis Mosaicæ" φιλοσοφία. Auch würde er sie an und für sich niemals, wie hier die φιλοσ., κενὴ ἀπάτη genannt haben. Wollte man aber annehmen, er habe nur die Zusätze der jüdischen Gelehrten zu dem Ceremonial-Gesetz im Sinne, so ist nicht abzusehen, warum er statt der sonst gewöhnlichen Ausdrücke für Speise-Gebote oder ähnliche Dinge παρατηρήσεις, ἐντάλματα, παραδόσεις (siehe zu Kap. 2, 22.) hier den Ausdruck φιλοσοφία gebraucht. Tittmann verliert sich daher in der weitern Begründung seiner Meinung, besonders wo er gegen die sogleich anzuführende Ansicht streitet, in sehr gezwungene Erklärungen [120]). — Eben so unhaltbar ist die Meinung von Heinrichs, nach welcher φιλοσοφία überhaupt „cultum divinum, nostrum Religion" bezeichnen soll. Mag das Wort, was jedoch sehr zu bezweifeln, in diesem Sinn bei Josephus vorkommen, so ist diese Bedeutung und Ausdrucksweise doch dem N. Test. völlig fremd. 3.) Sehr richtig nach dem Bisherigen bemerkt Flatt: „in jedem Fall spricht P. hier von einer bestimmten Art von Philosophie." Das behaupten auch die meisten Ausleger; nur sind sie in der Bestimmung: von welcher? nicht einig. Grotius glaubt, man müsse aus dem griechischen Wort auch auf eine griechische Sache schließen, und denkt daher an die Pythagoräische Philosophie, weil diese in jenen Gegenden Kleinasiens verbreitet gewesen sei. Auch Heumann vermuthet griechische Philosophie, und hält, da zu jener Zeit die Platonische und Stoische Philosophie die bekannteste gewesen sei, die hier bezeichnete für eine Vermischung dieser beiden. Clemens von Alex. (Strom. 1) denkt gar an Epikureische Philosophie. Auch Tertullian ist der Meinung, P. warne hier vor der

120) Vergl. Bertholds Einleitung ins N. Test. VI. p. 3452.

griechischen Philosophie, die er zu Athen habe kennen gelernt (de præscr. 7 und de anima 3). Es finden sich aber in unserm Briefe nicht die geringsten Spuren griechischer Philosophie, geschweige einer einzelnen bestimmten, welcher jene Irrlehrer ergeben gewesen wären. Vielmehr läßt alles eher auf Spekulationen über die Geisterwelt schließen, wie die orientalische Philosophie [121]) sie lehrte. Zumal ist das Emanationssystem, von dem sich in unserm Briefe und in dem an die Epheser Spuren finden, rein orientalischen Ursprungs. Wenn Einige nun bestimmt Gnostische Philosophie, Andere Kabbalistische vermuthen, so ist dieß nur insofern richtig, als die Keime beider Systeme in dem, was P. φιλοσοφία nennt, enthalten waren, denn beide sind wenigstens dem Namen nach spätern Ursprungs. Die letztere Ansicht hat Brucker in seinen Anmerkungen zum Englischen Bibelwerk am gründlichsten und weitläufigsten durchgeführt. Nur läßt er zu oft den Ap. gegen Kabbalistische Irrthümer streiten. Daß die orientalische Philosophie meist Theosophie war, ist bekannt, und auch hier wohl zu beachten. — Ganz verkehrt ist, wenn, wie so oft geschehen, unsere Stelle als Warnung des Ap. vor aller Philosophie oder vor ihr im Allgemeinen angeführt wird. Calixt: Si dicam, vide ne decipiat vinum, nec vinum damno, nec usum ejus accuso, sed de vitando abusu moneo. P. hat, wie auch der wohl zu beachtende Artikel τῆς zeigt, nur eine bestimmte Gattung der Philosophie im Auge. Freilich warnt er mittelbar vor jeder einzelnen oder bestimmten Philosophie, die, wie die hier bestrittene, οὐ κατὰ Χριστὸν ist, worüber nachher. Siehe Flatt zur Stelle. — καὶ κενῆς ἀπάτης bildet mit dem vorhergehenden Worte ein hendiadys, und erklärt qualis- oder cujus pretii jene Philosophie sei. Cornelius a Lap.: non omnem philo-

121) Wenn Neuere, auch Tittmann das Dasein einer orientalischen Philosophie überhaupt zu jener Zeit läugneten, so sind sie schon von Brucker (historia crit. philos. II. p. 1000 sqq. und VI. in den addidam. zu II.) hinlänglich widerlegt worden.

sophiam damno, sed eam, quæ sit inanis fallacia. **Bengel**: quod adversarii jactabant esse philosophiam et sapientiam, v. 23., id Paulus inanem fraudem esse dicit. **Grotius** gibt das Hendiadys so: διὰ τῆς κενῆς ἀπάτης τῆς διὰ τῆς φιλοσοφίας. Die Ausleger, die φιλοσοφία für gleich mit πιθανολογία nehmen, sind genöthigt, καὶ durch nempe zu übersetzen. —— κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων. **Storr**: vis præpositionis κατὰ ea est, ut auctoritatem significet, qua doctorum istorum religio niteretur. **Bengel**: κατὰ determinate indicat, *quæ* philosophia notetur. παράδοσις heißt im Allgemeinen traditio, wird aber insbesondere im N. Test. von der jüdischen **Tradition**, d. h. von den menschlichen, durch menschliche Autorität zu dem göttlichen, von Gott autorisirten Gesetz, besonders zum Ceremonialgesetz, hinzugekommenen Zusätzen gebraucht. ἀνθρώπων steht daher hier wie Vers 22. und Matth. 15, 9. nachdrücklich Gal. 1, 14. Es liegt darin das Unzuverläßige, Ungewisse, das daher auch nichts zum wahren Heil beitragen kann, im Gegensatz gegen das zuverläßige, von Gott geoffenbarte Wort. Daß hier an die jüdische παράδοσις zu denken sei, bestätigt besonders noch das folgende στοιχ. τ. κ. Zugleich geht daraus nothwendig hervor, daß jene Irrlehrer Juden waren. Ganz sonderbar erklärt **Tittmann** κατὰ, indem er auf die Ueberschrift der Evangelien hinweist (εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον für τοῦ Ματθαίου) und darnach übersetzt: quæ est disciplina humana. Er widerspricht sich hiermit selbst, da er vorher sagt, mit φιλοσοφία hätten die Juden die Kenntniß der göttlich geoffenbarten Lehre bezeichnet. Auch das folgende κατὰ Χριστὸν, das dann ebenso genommen werden müßte, verbietet diese Erklärung. —— κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Die Präposition κατὰ ist statt der Verbindungspartikel (καὶ) wiederholt, was die Rede nachdrücklicher und lebhafter macht. Eben so ist es mit διὰ der Fall Ephes. 4, 18. und mit μετὰ Ephes. 4, 2. (auch mit εἰ Apg. 26, 23.) Der Ausdruck στοιχ. τοῦ κ. kömmt nur noch V. 20. und Gal. 4, 3. vor. Alle Ausleger sind auch,

mit Ausnahme Heumanns und Cornelius a Lapide, darüber einig, daß an den 3 Stellen Gleiches damit bezeichnet werden soll, nämlich entweder das Judenthum selbst, oder das jüdische Ceremonialgesetz. στοιχεῖον heißt der erste Grund oder Hauptbestandtheil einer Sache, wie das lateinische elementum. Daher στοιχεῖα 1.) die Grundstoffe des Universums, besonders die Elemente, mit und ohne beigesetztes κόσμου. Alberti (Glossar. Gr. p. 153): στοιχεῖα· γῆν, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα. Nach Diogenes Laertius (Plat. 3, 24) wurde das Wort in diesem Sinne zuerst von Plato gebraucht. Die griechischen Ausleger halten diese Bedeutung fest, und suchen dann zu erklären, in wiefern die νομικαὶ παρατηρήσεις so genannt werden konnten. Theodoret: ἐπειδήπερ ἀπὸ ἡλίου καὶ σελήνης νύξ τε καὶ ἡμέρα τελεῖται. ἀπὸ δὲ ἡμερῶν ἑβδομάδες, καὶ μῆνες, καὶ ἐνιαυτοὶ συνίστανται. ὁ δὲ νόμος καὶ σάββατα καὶ νουμηνίας καὶ ἐνιαυσιαίους ἑορτὰς καὶ ἐνιαυτῶν ἑβδομάδας φυλάττειν ἐκέλευσεν. Genadius (bei Oekumenius): στοιχεῖα τοῦ κόσμου καλεῖ ἡμέρας, ὕδωρ, πῦρ, ὧν ἦσαν ἐκ τοῦ εἰς δουλείαν ὑπαγαγόντος νόμου αἱ παρατηρήσεις· ἡμέρων μὲν, ἔν τε σαββάτοις, καὶ νεομηνίαις καὶ περιτομαῖς· ὕδατος δὲ, ἐν ταῖς σωματικαῖς ἁγνείαις καὶ βαπτισμοῖς. πυρὸς δὲ, ἐν τῷ μὴ ἀναλίσκειν πῦρ ἐν τοῖς σαββάτοις, ἀλλὰ ἕωλα ἐσθίειν. Aehnlich auch Chrysostomus und Theophylact. Diese Auslegung ist aber offenbar etwas künstlich und weit hergeholt. 2.) στοιχεῖα sind auch die ersten Bestandtheile der Rede, die Buchstaben, d. h. Buchstabenzeichen, wie elementa für litteræ. Die Bedeutung „Zeichen" mit Uebergehung des Buchstabens premirend erklärt den Ausdruck vom Ceremonialgesetz Nösselt [122]) so: signa, sensum moventes ceremoniæ, externus atque adumbratus dei cultus. Er beruft sich auf Salmasius (de transsubst. p. 55), der diese Bedeutung erwiesen habe, führt aber keine beweisende Beispiele an. κόσμος nimmt er dann nicht von der physischen Welt,

122) In einer eigenen Dissertation über στοιχεῖα τοῦ κόσμου Opusc. II. p. 207.

ſondern ſtatt Bewohner der Welt; und da man Gal. 4, 3. unmöglich die Heiden darunter verſtehen könne, ſo ſoll κόσμος die jüdiſche Welt ſein, und unſer Ausdruck überſetzt werden: Zeichen, d. h. Ceremonien des Judenthums. Auch Koppe und Schleusner ſtimmen ihm in Anſehung des letztern bei. Allein κόσμος heißt nirgends ſchlechthin für: die Juden oder Judenthum. Alle Stellen, die man dafür anführt, laſſen eine andere und beſſere Erklärung zu. 3.) στοιχεῖα heißen endlich auch, wie elementa, die erſten Beſtandtheile, d. h. die Grundlage, Anfangsgründe, in geiſtigen Dingen, in Wiſſenſchaften, Lehren ꝛc. ꝛc. Aehnlich gebrauchten die jüdiſchen Lehrer יסוד. So ſchrieb z. B. Moſes Maimonides יסודי תורה articulos fundamentales legis Mos. Heſych und Suidas erklären στοιχείωσις durch διατύπωσις und πρώτη μάθησις. Euſebius ſpricht von der στοιχείωσις εἰσαγωγική. Dieſe Bedeutung mag denn auch in den neuteſtamentlichen Stellen die richtige ſein. Das jüdiſche Geſetz enthielt gleichſam die Anfangsgründe oder erſten Beſtandtheile der Wahrheit. Es war der παιδαγωγὸς εἰς χριστὸν (Gal. 3, 24.), und als Ritual-Geſetz σκιὰ τῶν μελλόντων (V. 17. Hebr. 10, 1.). Theophylact: τινὲς δὲ στοιχεῖα τὸν στοιχειώδη καὶ εἰσαγωγικὸν νόμον ἐνόησαν, was ganz richtig iſt. Clemens von Alex., der bekanntlich die griechiſche Philoſophie als das für die Heiden betrachtete, was den Juden das Geſetz war, nämlich als den παιδαγωγὸς εἰς χριστὸν, ſagt (Stromat. 6, 8. ed. Potter. p. 771), unſere Stelle citirend: οὐκ ἔτι παλίνδρομεν ἄξιοι ἐπὶ τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν, στοιχεῖα τοῦ κόσμου ταύτην ἀλληγορῶν, στοιχειωτικήν τινα οὖσαν, καὶ προπαιδείαν τῆς ἀληθείας. So richtig die Worterklärung iſt, ſo ſpricht gegen die Sache ſelbſt nur zu deutlich Gal. 4, 3. Dieſe Stelle zeigt, daß wir auch hier nicht im Allgemeinen an das ganze jüdiſche Geſetz, am wenigſten an das Moralgeſetz, das durch Chriſtum vielmehr beſtätigt und erweitert iſt, zu denken haben, ſondern nur an das Ceremonialgeſetz. Denn dort erklärt P. Vers 9. und 10. ſelbſt, was er unter jenem Ausdruck verſtehe, indem er (wie hier V. 16.) das Halten beſtimmter

Feste u. s. w. ausdrücklich nennt, und im Vorhergehenden von der Beschneidung, wie hier V. 11., gesprochen hatte. Nur fragt sich, wie der Zusatz τοῦ κόσμου zu erklären ist. Am besten nimmt man das Substantiv nach hebräischem Sprachgebrauch fürs Adjectiv, und übersetzt mit Bengel: elementa mundana. Das jüdische Ritualgesetz hatte es als solches zunächst mit Dingen τοῦ κόσμου, mit sichtbaren, äußerlichen, vergänglichen Dingen zu thun, als mit Speise, Trank, Waschungen, Opfern u. s. w. Als nun die Wahrheit selbst gekommen war, war es verkehrt, an diesen äußerlichen Dingen festzuhalten, welche jene nur abbildeten oder auf sie hinweisen sollten. Winer (zu Gal. 4, 3. not. 32.): videtur ὁ κοσμ. non tam φύσιν aut rerum mundanarum complexum, quam ea, quæ τοῖς ἐπουρανίοις atque adeo τοῖς πνευματικοῖς opposita sunt, significare. — Zugleich erhellt aus diesem so verstandenen Ausdruck, daß die Irrlehrer zu Kolossä ihre Theosophie mit dem Mosaischen Gesetz und den Zusätzen der jüdischen Aeltesten zu vereinigen gewußt hatten, ja ihre φιλοσοφία richtete sich nach denselben, oder stimmte damit überein (κατά). Durch V. 18. bis 23. wird es wahrscheinlich, daß sie die Enthaltung von gewissen Speisen und Getränken, überhaupt eine strenge Ascese (ἀφειδία τοῦ σώματος) als nothwendig zum Erheben in die Geisterwelt und zur ἀπολύτρωσις lehrten. —— οὐ κατὰ Χριστόν erklären Erasmus, Heumann, Roëll, Lange und mehrere Neuere ganz falsch für gleich mit secundum doctrinam Christi. Nicht nur das folgende ἐν αὐτῷ, sondern auch ὃς V. 10. müßte man dann auf die Lehre beziehen, was jene Ausleger selbst nicht thun, denn es wäre ungereimt. Hätte der Ap. dieß sagen wollen, so würde er sich des Ausdrucks οὐ κατὰ εὐαγγέλιον oder eines ähnlichen bedient haben. Der Hauptirrthum der falschen Lehrer bezog sich auf die Person Christi. Diesen erkannten sie nicht an als den Herrn und κεφαλὴ τῶν πάντων, als das A und O, kurz nicht als den, wie ihn P. Kap. 1, 15. ff. beschrieben hatte. Sie legten bei ihren Spekulationen über die Geisterwelt nicht den rechten

Grund, Christum, und gingen nicht davon aus oder hatten dabei nicht vor Augen das, was der Ap. im folgenden Verse von Christo sagt. So wenig dahr dieser, wie sich zeigen wird, auf die Lehre Christi geht, so wenig auch der Ausdruck οὐ κατὰ Χριστόν.

3.) Darlegung der Wahrheit im Gegensatz gegen die Irrthümer der Irrlehrer. V. 9—15.

V. 9. Ueber diesen Vers, der zu den wichtigsten des N. Test. gehört, sagt Beza: illustris est locus, si quisquam alius, et paucissimis verbis complectens, quicquid de Christi persona nobis sentiendum est. — Es gibt im Ganzen drei Auslegungen des Verses. Wir betrachten jede für sich. — 1.) Die erste, ein Erzeugniß der neuern Theologie, hält τὸ πλήρωμα für gleich mit τὸ πλῆθος, und τῆς θεότητος mit τοῦ θεοῦ, die Fülle oder Menge Gottes (nach andern Stellen auch: Christi), d. h. der cœtus, multitudo Christianorum, die ecclesia, wie der Ausdruck in diesem Sinn auch Ephes. 1, 23. 3, 19. und 4, 13. vorkomme. Da es dem N. Test. ein durchaus fremder Gedanke ist, daß die ganze Gemeinde Gottes in Christo wohne, vielmehr umgekehrt der Ausdruck sich findet: Gott oder Christus wohne in ihr (2 Kor. 6, 16. Ephes. 2, 22.), so war man genöthigt, dem κατοικεῖν seine Grundbedeutung zu nehmen, und ihm dafür die Bedeutung: befestigt sein, hangen an etwas, oder von etwas abhangen, oder contineri zu geben. σωματικῶς erklärte man: nach Art eines Leibes. Der Sinn und Zusammenhang ist dann nach Teller: „Trennt euch also nicht über Meinungen, die (nicht nach Christo) der christlichen Wahrheit nicht gemäß sind — denn an ihm, als dem Haupte, ist die ganze Fülle der Gottheit, die ganze von Gott regierte Gemeine befestigt; hängt an ihm und von ihm als dem Haupte ab, leibhaftig nach Art des menschlichen Leibes.“ Schleusner, Koppe, auch Schultheß und selbst Wahl treten dieser Erklärung bei. Heinrichs übersetzt mit wenig Modification: „Alles, was die Gottheit in diesem neuen Reiche versammelt

und vereiniget, gleichsam zu einem Leibe vereiniget hat, das hat sie in Christo vereiniget und gleichsam konzentrirt." Diese Erklärung zeigt sich wie von Seiten der Grammatik und des Sprachgebrauchs, so auch von Seiten des Zusammenhangs als durchaus verwerflich. Läßt sich auch wohl die angegebene Bedeutung von σωματικῶς annehmen, so doch keineswegs die von πλήρωμα und κατοικεῖν. Was πλήρωμα betrifft, so haben die Nomina auf μα wohl active und passive Bedeutung, so daß z. B. ἴαμα das Heilende (Heilmittel) und Heilung, κρῖμα judicium und damnatio, also πλήρωμα das Anfüllende, Vollmachende, die Anfüllung (active), und das, was angefüllt, vollgemacht ist (passive) heißen kann [123]). Der dabei stehende Genitiv bezeichnet im ersten Fall das Object (z. B. πλήρωμα τῆς γῆς id, quod terram implet), im zweiten das Subject (id, quod a terra impletur). πλήρωμα τοῦ θεοῦ könnte also an und für sich heißen id, quod deum implet, quod in deo est, und auch id, quod deus implet, quod a deo impletur. In der letztern Bedeutung wäre es dann so viel als ecclesia, weil, wie man sich ausdrückt, „Christus omnia sui corporis membra omnis generis donis imbuat." Diese wird auch an unserer Stelle von den genannten Auslegern geltend gemacht, indem sie sich besonders auf Ephes. 1, 23. und 3, 19. berufen, wo gar keine andere, als diese passive Bedeutung angenommen werden könne. Allein eine genauere Betrachtung und Vergleichung lehrt, wie Storr und Nösselt [124]) sehr gründlich erwiesen haben, daß wenigstens in den Pauliniſchen Briefen πλήρωμα niemals passive, sondern immer active steht [125]). An unserer Stelle wird dieß

123) Vergl. Storrs treffliche Dissertation de voce πλήρωμα Opusc. I. p. 144.

124) Siehe die Dissertation über Kol. 1, 19. und 2, 9. in den opusc. fasc. II. nr. 10. p. 235.

125) Ephes. 3, 19. zwingt sogar das bei πλήρ. τ. θεοῦ stehende πᾶν die active Bedeutung anzunehmen, denn 1.) kann πᾶν τὸ πλήρ., wie Nösselt bemerkt, nicht *tota* et *universa* ecclesia heißen, so wenig als perfecta, wie es bei Annahme der passiven Bedeutung

durch κατοικεῖ hinlänglich erwiesen. Denn nach dem, was die angeführte Auslegung als Sinn angibt, müßte es umgekehrt heißen: αὐτὸς (Χριστὸς) κατοικεῖ ἐν τῷ πληρώματι. Durch die dem πληρ. beigelegte passive Bedeutung war man genöthigt, dem κατοικεῖν eine Bedeutung aufzuladen, die nach Nösselts Worten abhorret ab omni loquendi consuetudine aut analogia. κατοικεῖ nöthigt vielmehr, da es nichts anderes als: „wohnt" heißen kann, zu der mit dem Sprachgebrauch ohnehin völlig übereinkommenden activen Bedeutung von πλήρωμα mit dem Genitiv als Object, id, quod deum implet. Außerdem übersieht diese Auslegung, daß θεότης nicht ohne weiteres ganz identisch mit θεὸς ist, wovon nachher. Wie der Sprachgebrauch, so ist auch der Zusammenhang dieser Erklärung entgegen. Denn wenn die Worte den Sinn haben: „Lasset euch nicht irre machen durch die Meinungen und Vorträge jener Lehrer, denn an Christo hängt die ganze christliche Gemeine, als an dem Haupte, und dieß ist er als ihr

---

der Fall sein müßte; 2.) wollte man auch mit Koppe übersetzen: plene conjungi in *Unam* familiam Dei s. in unam ecclesiam, so ist dieß der Sprache zuwider, indem πᾶν nicht einerlei ist mit ἕν. Auch ist die Redensart: perfecte conjungi in omnem vel totam ecclesiam allem Sprachgebrauch zuwider; endlich 3.) kann πληροῦσθαι nicht, wie Koppe will, durch: „aufgenommen werden in sein allgemeines göttliches Reich," übersetzt werden. Nimmt man die active Bedeutung von πληρ., so fallen alle Schwierigkeiten weg. Daher gibt Storr den Sinn so an: ut Ephesii imbuantur bonis, idque pro omni eo, quod est in Deo i. e. pro omni virtute divina, pro benignitate, sapientia, potentia divina. — Ebenso verhält es sich mit Ephes. 1, 23., wovon Nösselt sehr richtig sagt: die ecclesia oder das σῶμα Χριστοῦ heiße dort πλήρωμα, quoad dónis Christi esset repleta, quasi tu diceres receptaculum illud, in quod omne genus donorum divinorum effundit. Auch de Wette übersetzt: welche ist sein Leib, erfüllt von ihm, der allenthalben alles erfüllt. Auch Ephes. 4, 13. tritt deutlich die active Bedeutung hervor. — Wenn Rosenmüller als Beweis für die passive Bedeutung Ps. 24, 1. πλήρωμα τῆς γῆς anführt und dieß umschreibt durch: πάντα, ἅ ἐστι ἐν τῇ γῇ, so zeugt er wider sich selbst, indem demgemäß Ephes. 1, 23. umschrieben werden muß: πάντα, ἅ ἐστι ἐν τῷ τὰ πάντα πληρωμένῳ, was ganz richtig ist und für die Nösseltsche Erklärung, statt gegen sie, spricht.

höchster Lehrer, folget also seiner Lehre;" so fällt nicht nur das Unzusammenhängende und Ungenaue darin auf, sondern es wird auch dem Ap. etwas in den Mund gelegt, was er weder in unserm noch in irgend einem seiner Briefe sagte. Niemals stellt er nämlich Christum als den rechten Lehrer den Irrlehrern gegenüber, oder vergleicht beider Lehre mit einander, sondern seine und seiner Schüler Lehre, sein Evangelium, dessen Inhalt, nicht dessen Lehrer, Christus ist, macht er gegen die Lehre und das vorgebliche Evangelium der Irrlehrer geltend; so hier und an allen polemischen Stellen seiner Briefe [126]). — 2.) Eine andere Erklärung findet sich bei den Socinianern[127]). Sie nehmen ἐν αὐτῷ für gleich mit in doctrina Christi oder in fide et confessione Christi. πλήρωμα bezeichne nicht essentia, sondern qualitas, πᾶν πλήρ. quævis perfectio; θεότης, divinitas, stehe für Dei votuntas, oder πλήρωμα τῆς θεότητος sei so viel als dona Dei excellentissima. κατοικεῖ heißt ihnen: wohnen, in sofern es den Sinn involvirt: niedergelegt, enthalten sein. „Der ganze Wille Gottes ist in der Lehre Christi niedergelegt, d. h. geoffenbart;" daher sie dann κατοικεῖν sogar geradezu durch patefieri geben. Aehnlich will auch Grotius in den Worten den Sinn finden: Christi doctrina non modo philosophiæ, sed et legis Mosis plurimum præstat. — Grammatisch hat diese Erklärung alles das, was auch die erste, gegen sich, ja sie scheint in dieser Gestalt wenigstens noch viel willkührlicher. Calov nennt sie daher eine detorsio mera, die dem Sinne nach von

---

126) Wenn Rösselt angibt, die griech. Väter hätten nach Theodorets Zeugniß der widerlegten Auslegung beigepflichtet, so ist dieß unrichtig. Theodoret wie Chrysostomus bemerken, daß Einige geglaubt, ἐν αὐτῷ stehe für ἐν ἐκκλησίᾳ (d. h. Χριστὸς für ἐκκλησία), so daß der Sinn wäre: in der Kirche wohne die Fülle Gottes, was wohl nach andern Stellen sich sagen läßt, aber nicht nach der unsrigen. Hingegen πλήρωμα τῆς θεότητος für πλῆθος oder ἐκκλησία zu nehmen, fiel keinem alten Ausleger bei.

127) *Socin.* in defens. animadv. p. 194. *Schmalz* de divinitate Christi. p. 23. *Volckel* de vera Relig. 5, 10. p. 43. *Catechesis Racov.* ed. *Oederus* quæst. 174. 194. p. 398.

den Worten des Textes toto cœlo verschieden sei. Er wie Gerhard haben dieß weitläufig und gründlich erwiesen. — Im Resultat von dieser Erklärung wenig, aber im Verfahren mit den einzelnen Worten desto mehr verschieden ist die Rösselt'sche, die in neuern Zeiten vielen Beifall gefunden hat. Rösselt (s. Note 124.) nimmt nämlich, wie es auch gar nicht anders sein kann (siehe zu den Worten οὐ κατὰ Χριστὸν V. 8.), ἐν αὐτῷ für ἐν Χριστῷ. Auch dem κατοικεῖν läßt er seine Grundbedeutung habitare, und verwirft ausdrücklich die von den Socinianern ersonnene. Ingleichen vindicirt er dem πλήρωμα seine active Bedeutung. θεότης ist ihm aber ganz so viel als θεός. Den Genitiv θεότητος erklärt er, auf Joh. 6, 29. Röm. 2, 15. Kol. 2, 19. (αὔξησις τοῦ θεοῦ, non ipsius dei incrementum, sed nostrum, quod et quatenus a deo proficiscitur) verweisend, so: a quo tanquam auctore τὸ πλήρωμα exstiterit. πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος sei also: universa comprehensio eorum, quæ deus per Christum vellet in homines transferre. Eamque maxime, fährt er fort, vera sapientia contineri, quæ in voluntate divina recte cognoscenda omnique genere virtutis exprimenda cernitur. Dem Sinne nach sage der Vers daher ganz dasselbe, wie V. 3. θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως sei gleich πλήρωμα, und εἰσὶ ἀπόκρυφοι gleich κατοικεῖ. Der Zusammenhang sei: Sie sollten Christum *ducem* sequi (nicht den Irrlehrern); *in eo enim* πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικεῖ, itemque aperitur, τὸ πλήρωμα ἐν Χριστῷ esse παράδοσιν, traditionem seu doctrinam, non humanam, sed divinam (θεότητος). Rösselt hat diese Erklärung sehr konsequent ausgeführt, und in der That alles, was sich für sie nur sagen läßt, beigebracht. Dennoch aber hält sie bei näherer Betrachtung die Probe nicht. Wollte man auch sprachlich die Uebersetzung von πλήρωμα gelten lassen, so ist die Geschichte dagegen. Denn das Wort war ein damals üblicher Kunstausdruck für eine theologische Idee. Hauptsächlich aber scheitert jene Auslegung an dem Genitiv θεότητος, der durchaus nicht gleich mit θεοῦ ist. Endlich ist auch der Zusammenhang

dagegen, indem hier, wie bei der 1ſten Auslegung bemerkt worden, von Chriſtus als Lehrer, und von ſeiner Lehre im Gegenſatz gegen die Irrlehrer und ihre Lehre gar nicht die Rede iſt. Eine vollſtändige Widerlegung findet dieſe Auslegung in der 3ten, zu der wir uns jetzt wenden. — 3.) ὅτι iſt für den Zuſammenhang ſehr wichtig. Es deutet nicht nur, nach Bengel, den Grund an, cur ii solum audiendi sunt, qui secundum Christum docent, ſondern auch, daß der Ap. etwas ſage, was der Lehre jener Pſeudoapoſtel entgegen war, und von ihnen nicht zugegeben wurde; wie denn auch die folgenden Verſe ſolche Behauptungen enthalten. Sie lehrten nicht κατὰ Χριστὸν, aber κατὰ Χριστὸν muß man lehren, Er muß das A und O aller Lehre ſein, der Grund und das Ziel, weil in ihm wohnet ꝛc. ꝛc. Er iſt kein niederer Geiſt, ſondern der höchſte von allen, durch den Alle Beſtehen haben, denn in ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit. — πλήρωμα ſteht an den 16 Stellen, in denen wir es im N. Teſt. finden, immer in der activen Bedeutung, und jedesmal, ſo oft ein Genitiv damit verbunden iſt, bezeichnet dieſer niemals das Subject, von dem die Fülle ausgeht, oder das erfüllet, ſondern jedesmal das Object, das erfüllt wird oder iſt. Vergl. 1 Kor. 10, 26. 28. Mark. 8, 20. Matth. 9, 16. Mark. 2, 21. Gal. 4, 4. Epheſ. 4, 13. 3, 19. 1, 10. [128]) Auch bei den LXX und bei andern griechiſchen Schriftſtellern wird das Wort ſo gebraucht [129]). Beſonders gehört hierher der bei

---

[128]) Die Stellen Röm. 11, 12. und 25., die man Geneſ. 48, 19. vergleichend, dagegen angeführt hat, ſind durchaus nicht beweiſend. πλήρωμα heißt dort (nach πληρόω suppleo) supplementum. Eben ſo auch Röm. 15, 29., wo Storr ſehr richtig überſetzt: confido, me, quum veniam ad vos, allaturum esse supplementum beneficiorum evangelii de Christo, i. e. reliqua illa beneficia, quibus carebat ecclesia Romana.

[129]) Vergl. Pſ. 24, 1. Pſ. 50, 12. Pſ. 96, 11. Amos 6, 8. Daniel 10, 3. überſetzt Theodotion: ἑως πληρώσεως τριῶν ἑβδομάδων, die LXX. aber: ἑως τοῦ συντελέσαι τὰς τρεῖς ἑβδόμαδας. Ariſtides nennt die Einwohner πλήρωμα τῆς πόλεως (id, quod implet urbem). Eben ſo findet ſich häufig der Ausdruck πλήρωμα

Jamblichus vorkommende Ausdruck πληρώματα τῶν θεῶν (de myster. Aegypt. I. 8. p. 15), der nach der Rösselt-schen Erklärung übersetzt werden müßte: dona, quæ a diis proficiscuntur, während dort keine andere Uebersetzung möglich ist, als: ea, quæ deos implent, oder quæ Diis insunt. Demnach heißt πλήρωμα τῆς θεότητος: id, quod inest θεότητι, und mit πᾶν: quidquid inest divinitati. Tittmann: summa divinitatis. —— θεότης. Mit Recht sagt Bengel: vocabulum abstractum significantissimum. Gerade weil der Ap. sonst gewöhnlich πλήρωμα τοῦ θεοῦ sagt, ist vorauszusetzen, daß er hier, wo er im Gegensatz gegen die Irrlehre sich sehr bestimmt ausdrücken will, absichtlich dieses Wort gebraucht, dessen er sich sonst nirgends bedient, das überhaupt im N. Test. nur hier sich findet. θεότης heißt: Gottheit, göttliches Wesen, d. h. das, was Gott zu Gott macht, göttliche Natur. So steht es immer bei griechischen Schriftstellern, insbesondere kommt es häufig bei den K. V., ganz abgesehen von unserer Stelle, vor [130]). Der Syrer übersetzt es durch אלהותא, der Araber durch אלהות, welches nicht eine einzelne Eigenschaft Gottes oder bestimmte Gaben Gottes, sondern die göttliche Natur, das göttliche Wesen bezeichnet. Beza hebt noch besonders hervor, daß P. nicht θειότης gesetzt habe, welches mehr divinitas, attributa, (Göttlichkeit) als natura ipsa dei (Gottheit) bedeute. Will man demnach nicht Sprachgebrauch und Grammatik bei Seite setzen, so darf man auch πληρ. τῆς θεότητος nicht durch: „die Fülle der göttlichen Wohlthaten, insbesondere der Weisheit" übersetzen.

---

τῶν νέων. Vergl. *Reiske* oratt. græc. Vol. V. Lysias. p. 702. Vol. II. Demosth. p. 1217. 1218. Schneider im Lexikon s. v.

130) *Lucian.* Icarom. 9.: τοῖς δὲ τὰ δεύτερα καὶ τρίτα ἔνεμον τῆς θεότητος. Basilius von Cäsarea (ep. 80. p. 906): φύσεως ἐνδεικτικόν ἐστι τὸ τῆς θεότητος ὄνομα. kurz vorher: ἐνεργείας ὄνομα ἡ θεότης. *Dionys.* Areop. de cœl. hier. 4. p. 46. Methodius conviv. 3, 4.: Χριστὸν, ἄνθρωπον ἀκράτῳ θεότητι καὶ τελείᾳ πεπληρωμένον. de Sym. et Anna. 13.: ὁ κύριος γύμνῃ καὶ αὐλῳ τῇ θεότητι ἐπιβὰς τῇ ἡμετέρᾳ φύσει. So auch Athanasius, Gregor von Naz., Johannes von Dam. und Andere.

Warum hätte dann nicht auch P. eben so gut πλήρωμα τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ schreiben können, ja müssen? Offenbar war es nur dogmatisches Interesse, das nicht gerne eine Beweisstelle für die Gottheit Christi in der Schrift sah, und deßhalb von der frühern einstimmigen Erklärung der verschiedensten Ausleger abführte. Nimmt man noch hinzu, was mit jenem Ausdruck in der theologischen Sprache der damaligen Zeit bezeichnet wurde, wie oben zu Kap. 1, 19. schon erörtert worden, so fällt selbst, abgesehen von der grammatischen Unrichtigkeit, jede andere Auslegung von selbst weg. Denn auch hier fragt sich dann nicht, was der Ausdruck etymologisch all heißen könne, sondern was man damals damit wirklich bezeichnet hat. —— κατοικεῖ muß hier nothwendig die Bedeutung: wohnen, die ihm Rösselt vindicirt hat, auch deßhalb behalten, weil der Ap. unverkennbar auf die jüdische Ausdrucksweise anspielt. Das entsprechende שכן wurde von dem Wohnen Gottes im Tempel oder auf der Bundeslade gebraucht. Ps. 15, 1. Jes. 8, 18. Vitringa (Observatt. sacr. I. 4, 5.): Hebræi omnes illas Virtutes Divinas in Schechina dixerunt habitare, et cum ea immutabili prorsus modo unitas esse asseruerunt: ita et sanctissimi illi Viri (apostoli) divinam Christi naturam in humana veluti ἐν τῇ σκηνῇ, habitare testati sunt. Nachdem er unsern Vers angeführt, fährt er fort: Respiciunt hæc verba vel ad templum vel ad arcam. Utramque enim fuit σύμβολον τῆς שכינה inhabitationis Dei gloriosæ. Da die Irrlehrer jüdische Theosophen waren, so verstanden sie diese Anspielung recht gut. Sehr treffend bemerkt Whitby, daß der Ausdruck: wohnen gar nicht zu der vorigen Erklärung passe, nach der πληρ. von den göttlichen Gaben, die Christus den Menschen bringen sollte, zu verstehen sey; vielmehr hätte dann P. sagen müssen: „Er war mit der Fülle Gottes erfüllt," nicht aber: die ganze Fülle der Gottheit wohnt in ihm." Gesucht ist es, wenn Cornelius a Lapide ein besonderes Gewicht darauf legt, daß P. nicht παροικεῖ sage, das nur eine habitatio temporalis, sondern κατοικεῖ, das

eine hab. perpetua bezeichne. Beſſer bemerken Beza, Flacius und Calov, daß hier nicht das Präteritum κατῴκησε, ſondern das Präſens ſtehe. Allein der Grund, den ſie dafür anführen: ut continua inhabitatio exprimatur tanto clarius, iſt nicht hinreichend. Allerdings iſt das Präſens wohl zu beachten. Der Ap. redet nämlich von dem Zuſtande des über Alles erhöheten Jeſu. Jetzt, nach ſeiner Erhöhung (vergl. beſonders Epheſ. 1, 20—23. und oben zu 1, 20.) wohnt in ihm, dem Menſchen, die ganze Fülle der Gottheit. —— σωματικῶς. Auch über dieſen, im N. Teſt. nur hier, und auch ſonſt ſelten vorkommenden Ausdruck ſind die Ausleger uneinig. Sie trennen ſich in ihren Erklärungen in 4 verſchiedene Meynungen, und überſetzen entweder *realiter*, oder *totaliter*, oder *personaliter* (essentialiter), oder *corporaliter*. 1.) Man verweiſt auf V. 17. und vergleicht גּוּפִית. Dann iſt es das Gegentheil von τυπικῶς, vere et realiter. So ſchon Auguſtinus (ad Dard. de præs. und de Gen. ad litt. 12. auch zu Pſ. 67.): in ipso inhabitat plenitudo divinitatis corporaliter, quia in templo habitaverat umbraliter. So auch Schöttgen, Grotius, Michaelis, Röſſelt (und alle, die ſeiner Erklärung der vorhergehenden Worte beipflichten), Bretſchneider. Für dieſe Erklärung ließe ſich eine Stelle des Euſtathius anführen (Il. ε. p. 466. 34.): οὐκ ἀγρῶς βρστολογὸν πολλαχοῦ λέγει τὸν Ἄρη ὁ ποιήτης κατὰ μόνην ἀλληγορίαν, ἀλλὰ καὶ σωματικῶς. Allein es iſt kein Grund vorhanden, dieſe Bedeutung aus V. 17. heraufzuholen, und Storr ſagt ganz richtig: quod enim σῶμα, ubi diserte a verbo σκίας disjungitur, quod 2, 17. fieri constanter videmus, umbræ ratione habita, ipsam rem significat, id ad nostrum locum, ubi nulla umbræ mentio fit, omnino non pertinet. Auch Beza ſpricht gegen die, die das Wort nur ceremoniarum umbris entgegenſetzten. 2.) Andere haben es *totaliter* überſetzt, indem ſie auf den Gebrauch von σῶμα hinwieſen, nach welchem es immer ein aus einzelnen Theilen beſtehendes Ganze bezeichne, und σωματικῶς demnach: gänzlich, völlig, vollkommen heiße.

Jak. Capellus: σωματικῶς i. e. ὅλως, totaliter. Heumann: „Die Gottheit mit dem ganzen Leibe, in ihrer Ganzheit." Dann wäre in dem Wort ein Gegensatz gegen das theilweise Einwohnen Gottes in den Propheten, und die Stelle sagte Aehnliches mit Joh. 3, 34. wie D. Schulz bemerkt. Für diese Bedeutung von σωμ. führt man auch wohl an, daß die Lateiner corpus doctrinæ sagten, die Griechen ähnlich σῶμα gebrauchten, ja selbst bey Sextus Empirikus (Hypotyp. Pyrrh. 1, 3.) σωματικῶς in der Bedeutung von systematice vorkomme. — Diese ohnedem etwas künstliche und gewagte Erklärung ist wohl deßhalb zu verwerfen, weil das, was σωματικῶς nach ihr ausdrückt, schon hinlänglich in dem πᾶν bey πληρ. liegt. Denn wozu: Die ganze Fülle der Gottheit wohnt gänzlich in ihm? 3.) Die meisten ältern Ausleger, besonders die griechischen, halten σωμ. für gleich mit οὐσιωδῶς, *essentialiter*, *personaliter*, oder *substantialiter*. So Isidor von Pel., Oekumenius, Theophylact, auch Athanasius; dann die Reformatoren alle, Calvin, Zwingli, Beza, Luther, Melanchthon, Bullinger und Andere. Sie setzen es dann auch meist dem nicht wesentlichen oder persönlichen Einwohnen Gottes in den Propheten entgegen. Est oppositum inhabitationi separabili, sagt Melanchthon, ut habitat deus in sanctis. Grammatisch hat man diese Erklärung durch die Behauptung zu begründen gesucht, daß σῶμα bey den Griechen auch persona heiße; auch hat man sich auf das hebr. עֶצֶם berufen, das „Körper" bedeute, oft aber auch für ipse bei Substantiven stehe, wie עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה (Gen. 7, 13.) für: an jenem Tage selbst. So werde hier gesagt: Deus ipse in essentia sua habitat in Christo, d. h. ita ut essentialis unio intercedat inter Patrem et Filium, quo modo in solo Christo habitat. So Sam. Bochard bey Wolf in den curis. Es scheint aber, daß diese ganze Erklärung auf dogmatischem Boden gewachsen ist, in der Zeit, als man nämlich die Vereinigung der beiden Naturen in Christo, so wie überhaupt sein Verhältniß zum Vater, in

bestimmte Begriffe zu fassen anfing. Die Bedeutung persona von σῶμα ist dem N. Test. ganz fremd. Was גְּוִיָּה betrifft, so müßte, wenn man darauf verweisen wollte, gesagt sein: τὸ σῶμα τῆς θεότητος κατοικεῖ ἐν αὐτῷ. Außerdem wird es nur bei Sachsubstantiven in jener Bedeutung gebraucht [131]). Auf jeden Fall bedürfte es eines bessern sprachlichen Beweises, wenn man eine solche doch keineswegs unmittelbar in σωματικῶς liegende Bedeutung annehmen soll. —— 4.) Am besten übersetzt man daher ganz wörtlich *corporaliter*, „leiblich, auf leibliche Weise." So erklärten es schon einige Griechen: ὡς ἐν σώματι, wie Theodoret. Indem sie es dann alle auf die Menschwerdung des Sohnes bezogen, gaben sie es auch durch ἐν σαρκὶ, oder ἐνσαρκῶς, σεσαρκωμενῶς. So sagt Methodius: τὸ μὲν γὰρ ἐν Βηθλεὲμ σωματικῶς γεννηθῆναι. So Athanasius (an einer andern Stelle) und Johannes von Damaskus. Ihnen stimmen Calixt, Seb. Schmidt, Calov, Gerhard, Storr und Andere bei. Sie übersetzen: in corpore i. e. ita, ut oculis (illud πλήρωμα) quasi conspiceretur. Das Wort entspräche dann dem ἐθεασάμεθα Joh. 1, 14. wie κατοικεῖ dem ἐσκήνωσεν, nach Bretschneiders Bemerkung (Dogm. I, p. 526.), und κατοικεῖ σωματικῶς wäre ganz gleich mit σὰρξ ἐγένετο. Gewiß ist diese Erklärung des σωματικῶς grammatisch die natürlichste und ungezwungenste; nur darin aber hatten diese Ausleger wohl Unrecht, daß sie den Vers auf den sogenannten Stand der Erniedrigung bezogen, wo der Sohn Gottes, die Fülle der Gottheit, in einem menschlichen Leibe visibili modo, wie Storr sagt, gelebt habe. Das will aber der Ap. hier gar nicht hervorheben. Er dringt vielmehr auf die Anerkennung von Seiten der Irrlehrer, daß Christus, wie er im folgenden V. sagt, κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας sei. Dieß ist er aber erst geworden durch seine Erhöhung, nach Ephes. 1, 20. 21. und nur in ihm, als diesem Haupt, wohnt die ganze Fülle der Gottheit, wie schon zu κατοικεῖ bemerkt worden. Der

[131]) Vergl. Gesenius im Wörterbuch s. v.

ganze Vers muß also nothwendig auf den Zustand Jesu in seiner Erhöhung bezogen werden. Nun, jetzt wohnt die ganze Fülle der Gottheit in ihm leiblich, d. h. in einem Leibe, der aber nach Phil. 3, 21. ein σῶμα τῆς δόξης, ein verklärter Leib ist. Beydes leugneten jene Theosophen, nämlich, daß das Pleroma in ihm wohne, wie auch, daß dieser über Alles Erhöhete einen Leib habe. Ihrem Adam Kadmon, oder himmlischen Messias, schrieben sie wohl auch ein σῶμα zu, das aber nur ein ideelles, fingirtes war (siehe oben zu Kap. 1, 18. besonders Note 65.). Dem entgegen spricht Paulus von einem Einwohnen des Pleroma in Christo auf leibliche Weise. Daraus geht zugleich hervor, daß die lutherische Uebersetzung: leibhaftig, nicht ganz genau ist.

V. 10. Dieser Vers ist verschieden verbunden und ausgelegt worden. Was vorerst die Verbindung betrifft, so schließt Lambertus Bos V. 7. 8. und 9. in eine Parenthese, und verknüpft unser καὶ ἐστε unmittelbar mit περιπατεῖτε. Das Gezwungene liegt hier vor Augen. Besser ist es, mit Grotius und Heumann die Worte an βλέπετε anzuschließen. Aber auch diese Verbindung hat viel gegen sich. Man ist nämlich alsdann genöthigt, ἐστε imperative und nicht indicative zu verstehen. Das thun auch die genannten Ausleger, mit der Bemerkung, daß, wenn es indicative zu nehmen sei, Paulus hätte schreiben müssen: ἐν ᾧ ἐστε πεπλη. oder καὶ ἐν αὐτῷ καὶ ὑμεῖς ἐστε πεπλη. Allein ἐστε steht im N. Test. nirgends imperative (die eine Stelle 1 Thess. 5, 4. die Heumann geltend macht, ist nicht beweisend); vielmehr finden wir dann immer γίνεσθε 1 Kor. 10, 32. 11, 1. 15, 58. Ephes. 4, 32. 5, 1. 7. 17. Die Stellen Röm. 6, 14. und 1 Kor. 3, 9. zeigen deutlich, daß ἐστε indicative genommen werden kann. Bedenkt man, daß Paulus den Colossern das Erfülletsein nicht als etwas von ihnen selbst Abhängendes, als ein officium, geboten konnte, sondern daß es ein Gnadengeschenk war, ein beneficium, so folgt, daß man ἐστε indic. nehmen muß. Dieß wohl fühlend, gaben Grotius und Heumann dem

πεπλης. die Bedeutung: „contenti sitis," und übersetzten καὶ durch itaque, welches beydes nicht nur unnöthig, sondern auch unrichtig ist. Das Causative liegt in ὅτι V. 9., von dem die beiden durch καὶ verbundenen Verba κατοικεῖ und ἐστε abhängen, so daß also unsere Worte einen weitern Grund angeben, warum die Kolosser sich vor denen hüten sollten, die οὐ κατὰ Χριστὸν lehrten. — Was nun die Auslegung des Verses selbst betrifft, so hängt dieselbe ganz von der des vorigen Verses ab. Alle diejenigen, welche dort der unter 1. oder 2. angeführten Erklärung beipflichten, finden in unserm Verse den entschiedensten Grund gegen die als allein richtig erwiesene dritte. Man argumentirte so: Soll V. 9. sagen: „In Jesu wohnt das göttliche Wesen," so müßte V. 10. den Sinn haben: „und dieser Jesus, in dem das göttliche Wesen wohnt und der Gott ist, wohnt wieder in euch, auch ihr seid Gott." So Grulich in Augusti's N. theol. Blättern (3, 1.). Nösselt: non isti profecto induerant ipsam eamque universam numinis naturam. Je nachdem man nun πλήρωμα erklärt hatte, bekam auch πεπληρωμένοι seine Bedeutung. Diejenigen, welche πλήρωμα für gleich mit πλῆθος oder ἐκκλησία halten, geben den Sinn der Stelle entweder so an, wie Heinrichs: „das ganze weite Gottesreich sollte durch ihn vereiniget werden, und so seid auch ihr schon dazu vereiniget, per eum ad magnum illud corpus congregati estis et vos;" oder wie Teller: „und wie ihr so an ihm hanget, so seid ihr auch durch ihn vollkommen, werdet durch ihn zu allen guten Einsichten und Fertigkeiten belebt." Allein πληροῦσθαι durch congregari zu übersetzen, ist höchst willkührlich, da es diese Bedeutung niemals hat; die Tellersche Uebersetzung hingegen übersieht ganz und gar, daß πλήρωμα und πεπληρ. sich korrespondiren, und zerstört die genaue Beziehung des letztern zum erstern. Daß diese müsse festgehalten werden, sahen die Anhänger der Nösseltschen Auslegung des vorigen Verses wohl ein, sie geben daher den Zusammenhang so an: „die göttlichen Gaben und Geschenke, die Christus besaß und von Gott erhalten hatte, sind auch euch zu Theil

geworden, auch ihr seid damit erfüllt." Da sie unter jenen Gaben besonders die Weisheit verstanden wissen wollen, so heben sie dieß auch hauptsächlich in πεπληρωμένοι hervor; Manche machen sogar als allein richtig die Bedeutung: edocti geltend. So z. B. Fuhrmann: „Jesus ist der ächte Weisheitslehrer, von dessen Gotteslehre auch ihr voll seid und sein sollt; er theilte sie den Menschen in reichlichem Maaße mit." Um diese Bedeutung: edocti, zu erweisen, führt man Kol. 1, 25. Röm. 15, 19. an, und vergleicht das hebr. מלא. Auch Schöttgen, der doch der 3ten Erklärung des 9. V. beistimmt, übersetzt: vos per ipsum edocti estis et quidem perfecte edocti. Läßt sich auch diese Bedeutung des Worts an und für sich, besonders im Activ, annehmen, so kann sie doch hier nicht stattfinden; einmal weil πλήρωμα θεοτ. keine andere, als die von uns erwiesene Bedeutung haben kann, zu dieser aber das mit ihm korrespondirende πεπληρωμένοι in der Bedeutung edocti durchaus nicht paßt; sodann auch wegen der unmittelbar folgenden Worte. Wird nämlich πεπληρ. durch edocti übersetzt, so müßte κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας Christum als das Haupt aller Lehrer bezeichnen, wie freylich viele Ausleger wollen. Dieß kann aber deßhalb nicht sein, weil ἀρχὴ und ἐξουσία in unserm Briefe und in dem an die Epheser, überhaupt immer in den Paul. Briefen Benennungen höherer Geister oder Engel sind, wie schon oben zu Kap. 1, 16. bewiesen worden, und durch Kap. 2, 18. 19. noch mehr bestätiget wird. Wir sind also genöthigt, dem πεπληρωμένοι seine gewöhnliche Bedeutung zu lassen, um so mehr, da sie ganz gut, ja besser als jede andere in den Zusammenhang paßt. Die oben angeführte Argumentation Grulichs, Nösselts und Anderer ist nämlich ganz verkehrt. So wenig als man Christi Worte Joh. 10, 30. und 17, 21. 23. so verstehen kann, als sage er: der Vater ist Gott, ich bin Gott und ihr seid Gott, denn wir sind alle Eins; so wenig kann man hier aus den Worten des Apostels Aehnliches folgern. Daher Calov: ut proprie τὸ πλήρωμα accipiebatur, ita

etiam hic πληρ. accipiendum est. Nam ideo in Christo secundum εὐδοκίαν patris debuit habitare πᾶν πλήρωμα, ut per ipsum redemptione et reconciliatione nostra plenissime facta, nos unice in ipso essemus πεπληρωμένοι. Treffend Bengel: Plenitudo Christi redundat in ecclesiam. ergo plenitudo ipsius infinite abundantior. ipse plenus: nos repleti sapientia et virtute. Dem Sinn nach wäre also Gleiches, wie Joh. 1, 16. gesagt, worauf auch alle ältern Ausleger hinweisen. Deßhalb Theodoret: τῆς γὰρ παρ' αὐτοῦ χάριτος ἀπηλαύσατε, καὶ τὰς ἐκεῖθεν φερομένας ἀκτῖνας ἰδέξασθε. Während jene Theosophen die Rückkehr ins Pleroma, zur Gottheitsfülle, durch das Aufsteigen oder die Verbindung mit immer höher stehenden emanirten Geistern vermittelst Kasteiung des Leibes und anderer dergleichen Mittel lehren mochten, weist P. die Kolosser auf den alleinigen Mittler zwischen Gott und den Menschen hin, lehrt sie, sich von ihm auch fernerhin, wie sie bereits erfahren haben, mit göttlichem Leben erfüllen zu lassen. ἐν αὐτῷ ist nicht blos „durch ihn," sondern „durch die Gemeinschaft und Verbindung mit ihm." —— ὅς ἐστιν κ. τ. λ. Der Bau der Rede ähnlich mit Kap. 1, 15. Wie dort, so liegt auch hier in diesem beschreibenden Satze zugleich etwas Causatives: quippe qui. Der Apostel gibt nämlich mit diesen Worten den Grund an, warum das πληροῦσθαι nur durch Christum und die Verbindung mit ihm geschehen könne, und warum man seiner allein dazu bedürfe. — Ueber ἀρχὴ und ἐξουσία siehe zu Kap. 1, 15. Mit Unrecht glaubt Flatt, daß hier auch „böse höhere Geister" zu verstehen seien; denn das Haupt der bösen Geister konnte P. Christum doch nicht nennen. Durch böse Geister hoffte auch niemand zum Pleroma zu kommen. Nur gute Geister stellte man über Christum, dessen Erhabenheit über alle P. im Gegensatz gegen die Irrlehrer geltend macht. Sehr willkührlich und unrichtig übersetzt Heinrichs: qui et ἀρχὰς et ἐξουσίας ἔκτισε, nova sua creatione transformat, suoque regno moderatur.

V. 11. Die beiden mit ἐν ᾧ beginnenden Sätze (V. 12. der zweite) geben ferner an, warum und inwiefern sie nur in Christo πεπληρωμένοι seien. Beidemal steht ἐν ᾧ nicht blos für δι' αὐτοῦ, sondern ganz wie V. 10. ἐν αὐτῷ. — καὶ. Bengel: etiam nunc enumerat Paulus processum eorum qui plenitudinis Christi participes facti sunt. —— περιετμήθητε. Gegen Grotius und einige Andere, die zweierlei Irrlehrer, eigentliche Juden und Pytagoräische oder Platonische Philosophen bestritten glauben, beweist der genaue Zusammenhang dieses Wortes mit dem vorigen Verse deutlich, daß eben dieselben, die sich mit Spekulationen über die Geisterwelt beschäftigten, zugleich auch die Beschneidung als zum Heile nothwendig lehrten. —— περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ. Der Beschneidung am Fleisch stellt nun der Ap. die Nothwendigkeit der Beschneidung des Herzens (Röm. 2, 29.) entgegen, die nicht von Menschen, sondern von Gott vollzogen wird. Diese Beschneidung war den Juden nicht etwas ganz neues und unbekanntes, denn auch das A. Test. redet öfter von ihr. 1 Mos. 16, 14. 5 Mos. 30, 6. 10, 16. Jes. 4, 4. [132]) —— ἐν τῇ ἀπεκδύσει. Es ist ganz unnöthig, ἐν für εἰς zu nehmen mit Heinrichs. Der Ap. gibt damit nicht an, welchen Zweck jene geistige Beschneidung habe, sondern welch das Mittel dazu sei und worin sie bestehe. Man kann es durch „dadurch daß" umschreiben (in deponendo corpore carnis). ἀπέκδυσις so viel als Ephes. 4, 22. τὸ ἀποθέσθαι. vergl.

---

132) Zu 1 Mos. 16, 14. sagt R. Bechai: scripsit R. Moses filius Nachman, quod Deus ablaturus sit ab ipsis præputium cordis: nam voluptas et reliquæ concupiscentiæ sunt præputium cordis; et qui concupiscit et ad voluptates inclinat, ille dicitur ערל præputiatus. Vergl. die vielen Stellen der Rabbinen, die Schöttgen zu Apg. 7, 51. gesammelt hat. Auch vergl. Philo de circumcisione. p. 811. Wie viel den Juden die Beschneidung war, erhellt unter andern aus Mischn. Nedarim 3, 11.: „Groß ist die Beschneidung; denn ungeachtet aller Gebote, die Abraham unser Vater gethan hatte, ward er nicht eher vollkommen, als bis er beschnitten war: gleichwie geschrieben steht: wandle vor meinem Angesicht und sei vollkommen."

unten zu V. 15. —— τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς, Das in den ältern Ausgaben nach σώματος eingeschaltete τῶν ἁμαρτιῶν ist ohne Zweifel unächt. Es fehlt in A. B. C. D. E. F. G. und andern Hdschr. in der Vulgata, der koptischen und äthiopischen Uebersetzung. Nach der unrichtigen Lesart löst Beza die Worte auf: ἐν τῷ τὸ σῶμα ἀπεκδύειν τὰς τῆς σαρκὸς ἁμαρτίας. Dieß setzte voraus, daß der Körper Quelle und Sitz der Sünden des Fleisches sei, was aber die Schrift nirgends lehrt. Auch Rosenmüller nimmt σῶμα im eigentlichen Sinn: corpus, quod pravis cupiditatibus indulget. Unstreitig besser ist die Erklärung der bei weitem meisten Ausleger, nach welcher σώματος nicht Subjects-, sondern Objects-Genitiv ist, und in der bildlichen Bedeutung steht. Denn, sagt Grotius, omne, quod ex multis componitur, solet vocabulo σῶμα appellari. Wie corpus, so steht σῶμα vom Ganzen, von einer Totalität oder Masse. [133]) σὰρξ, nach Calvin: more suo accipit pro natura corrupta. Die Ausdrucksweise ist demnach analog mit Röm. 6, 6. σῶμα τῆς ἁμαρτίας, und bezeichnet: die ganze sündliche oder fleischliche Natur des Menschen (nach Melanchthon: tota carnalis natura), die P. sonst auch: den „alten Menschen" nennt, von dessen Ausziehung oder Ablegung er Kap. 3, 9. und Ephes. 4, 22. redet. Gerade die Beschneidung, die an einem Theil des Leibes geschah, mochte den Ap. zu dem Bilde σῶμα τῆς σαρκὸς veranlaßt haben. Bengel: σῶμα, tanquam totum, opponitur parti, præputio. So würde der Gegensatz der Wahrheit gegen den Irrthum, der die leibliche Beschneidung als zum Heile nothwendig lehrte, desto klarer und stärker. Die Storrische Erklärung, die vor τῆς σαρκὸς ein Comma setzet, dasselbe für Bezeichnung des Menschen als vitiosus hält, und es dann als Apposition zu

133) Aristoteles probl. 24, 9. bedient sich des Ausdrucks τὸ σῶμα τοῦ ὕδατος πᾶν, „die ganze Wassermasse." Vergl. besonders über diesen Gebrauch von σῶμα: D. Schulz die christl. Lehre vom heiligen Abendmahl, p. 84 ff. und Tholuck Commentar zum Br. an die Römer 6, 6. 7, 24. Siehe auch unten zu Kap. 3, 5.

σώματος τῶν ἁμαρτιῶν nimmt, gründet sich auf die unrichtige Lesart, und fällt schon mit dieser weg. —— ἐν περιτομῇ τοῦ χριστοῦ ist erklärende Apposition zu ἐν τῇ ἀπεκδ. Der περιτομὴ τοῦ Μώσεως oder τοῦ νόμου, die am Leib und an einem einzelnen Glied des Leibes geschah, stellt P. gegenüber und entgegen der Beschneidung Christi, welche im Ablegen der ganzen sündlichen Natur besteht, und die zum wahren Heil nothwendig ist. Wie die Beschneidung τοῦ νόμου Bedingung der Aufnahme in die sichtbare, so ist die Beschneidung τοῦ χριστοῦ die Bedingung der Theilnahme an der unsichtbaren Theokratie, dem Reiche Gottes. Estius: circumcisi estis interna et spirituali circumcisione, quæ fit sine manibus, et qua non una pellicula demetitur, sed corpus (peccatorum) carnis, id est totus vetus homo deponitur et exuitur, quæ est circumcisio Christo propria, non Mosi.

V. 12. Da in ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς der Gedanke an das Sterben oder den Tod des Fleisches (d. h. des alten Menschen) liegt (Bengel: ἀπεκδ. σωμ. detractio corporis benigna definitio mortis), so veranlaßt dieß den Ap. zu einem neuen Bilde. Siehe Flatt z. St. Auf den Tod folgt das Begräbniß. Mit Recht bemerkt Calvin zu συνταφέντες: sepeliri plus est quam crucifigi. sepultura enim continuum mortificationis progressum exprimit. Hingegen scheint Erasmus das Bild zu weit auszuführen, wenn er sagt: mortificatio affectibus sequitur altissima quies mentis. —— αὐτῷ von συν abhängig. Wie Christus äußerlich, so ihr innerlich. —— ἐν τῷ βαπτίσματι. Grotius: βάπτισμα imago et sepulturæ et resurrectionis tum conspicuæ Christi, tum internæ in Christianis. Inwiefern? sagen uns die Alten. In den apostolischen Constitutionen (3, 15.) heißt es: ἔστι τοίνυν τὸ βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον τοῦ Ἰησοῦ δεδόμενον· τὸ δὲ ὕδωρ ἀντὶ ταφῆς· —— ἡ κατάδυσις, τὸ συναποθανεῖν· ἡ ἀνάδυσις τὸ συναναστῆναι. Johannes von Damaskus (exp. orthod. fid. 10.):

τύπος τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ ἐστι τὸ βάπτισμα· διὰ γὰρ τῶν τριῶν κατα δύσεων τὰς τρεῖς ἡμέρας τῶν τοῦ κυρίου ταφῆς σημαίνει τὸ βάπτισμα. [134]) Calixt: sicut Christus sepultus valedixit vitæ mortali, sive mortalitatem prorsus deposuit et sepulcro resurrexit ad vivendum vitam novam, nullique infirmitati et corruptioni obnoxiam, ita qui baptizatur, cupiditatibus carnalibus et studio peccandi renuntiat, et e baptismo emergens, a morte, qua peccato mortuus erat, resurgit ad vitam novam, quam beneficio et ductu spiritus sancti a peccatis alienam Deo vivat. — Vergl. überhaupt Röm. 6, 4. —— ἐν ᾧ verbinden Beza, Calixt, S. Schmidt, Suicer, Beausobre, Heumann, Heinrichs mit βάπτισμα, was aber unrichtig ist. Man muß es wie das ἐν ᾧ V. 11. nothwendig auf Christum selbst beziehen, auf den und auf dessen Wirksamkeit der Ap., den Irrlehrern entgegentretend, hier Alles zurückführt. Auch hier heißt es: „durch die Verbindung mit ihm." Zugleich aber liegt, wie Flatt bemerkt, in den folgenden Worten nicht blos der Begriff der Aehnlichkeit, sondern auch der des ursächlichen Zusammenhangs: „Euer geistliches Leben verdankt ihr der Auferstehung Christi. Ohne diese wäre jenes nicht möglich." —— συνηγέρθητε. Dieß wird durch Röm. 6, 4. erklärt, aus welcher Stelle es noch deutlicher hervorgeht, wie willkührlich Rosenmüller das Präteritum geradezu fürs Futurum nimmt, und übersetzt: per quem etiam spes certissima resurrectionis facta est vobis. Davon ist hier gar nicht die Rede; wie die beiden Ausdrücke ἀπέκδυσις τοῦ σωμ. und συνταφ., so ist auch dieser bildlich vom neuen geistlichen Leben zu verstehen. —— διὰ τῆς πίστεως. Hunnius: modum explicat nostræ vivificationis et regenerationis, eamque per fidem effici testatur, cujus interventu remissis peccatis homo ad illius

134) Ueber die Taufe und ihren Typus in den ersten christlichen Zeiten siehe auch Justins des Märtyrers Apolog. maj. 61. und Cyrills von Jerusalem Catech. myst. 2. p. 194.

ganze Vers muß also nothwendig auf den Zustand Jesu in seiner Erhöhung bezogen werden. Nun, jetzt wohnt die ganze Fülle der Gottheit in ihm leiblich, d. h. in einem Leibe, der aber nach Phil. 3, 21. ein σῶμα τῆς δόξης, ein verklärter Leib ist. Beydes leugneten jene Theosophen, nämlich, daß das Pleroma in ihm wohne, wie auch, daß dieser über Alles Erhöhete einen Leib habe. Ihrem Adam Kadmon, oder himmlischen Messias, schrieben sie wohl auch ein σῶμα zu, das aber nur ein ideelles, fingirtes war (siehe oben zu Kap. 1, 18. besonders Note 65.). Dem entgegen spricht Paulus von einem Einwohnen des Pleroma in Christo auf leibliche Weise. Daraus geht zugleich hervor, daß die lutherſche Ueberſetzung: leibhaftig, nicht ganz genau ist.

V. 10. Dieser Vers ist verschieden verbunden und ausgelegt worden. Was vorerst die Verbindung betrifft, so schließt Lambertus Bos V. 7. 8. und 9. in eine Parenthese, und verknüpft unser καὶ ἐστε unmittelbar mit περιπατεῖτε. Das Gezwungene liegt hier vor Augen. Besser ist es, mit Grotius und Heumann die Worte an βλέπετε anzuschließen. Aber auch diese Verbindung hat viel gegen sich. Man ist nämlich alsdann genöthigt, ἐστε imperative und nicht indicative zu verstehen. Das thun auch die genannten Ausleger, mit der Bemerkung, daß, wenn es indicative zu nehmen sei, Paulus hätte schreiben müssen: ἐν ᾧ ἐστε πεπλ. oder καὶ ἐν αὐτῷ καὶ ὑμεῖς ἐστε πεπλ. Allein ἐστε steht im N. Test. nirgends imperative (die eine Stelle 1 Thess. 5, 4. die Heumann geltend macht, ist nicht beweisend); vielmehr finden wir dann immer γίνεσθε 1 Kor. 10, 32. 11, 1. 15, 58. Ephes. 4, 32. 5, 1. 7. 17. Die Stellen Röm. 6, 14. und 1 Kor. 3, 9. zeigen deutlich, daß ἐστε indicative genommen werden kann. Bedenkt man, daß Paulus den Colossern das Erfülletsein nicht als etwas von ihnen selbst Abhängendes, als ein officium, geboten konnte, sondern daß es ein Gnadengeschenk war, ein beneficium, so folgt, daß man ἐστε indic. nehmen muß. Dieß wohl fühlend, gaben Grotius und Heumann dem

πεπλης. die Bedeutung: „contenti sitis," und überſetzten καὶ durch itaque, welches beydes nicht nur unnöthig, ſondern auch unrichtig iſt. Das Cauſative liegt in ὅτι V. 9., von dem die beiden durch καὶ verbundenen Verba κατοικεῖ und ἐστὲ abhängen, ſo daß alſo unſere Worte einen weitern Grund angeben, warum die Koloſſer ſich vor denen hüten ſollten, die οὐ κατὰ Χριστὸν lehrten. — Was nun die Auslegung des Verſes ſelbſt betrifft, ſo hängt dieſelbe ganz von der des vorigen Verſes ab. Alle diejenigen, welche dort der unter 1. oder 2. angeführten Erklärung beipflichten, finden in unſerm Verſe den entſchiedenſten Grund gegen die als allein richtig erwieſene dritte. Man argumentirte ſo: Soll V. 9. ſagen: „In Jeſu wohnt das göttliche Weſen," ſo müßte V. 10. den Sinn haben: „und dieſer Jeſus, in dem das göttliche Weſen wohnt und der Gott iſt, wohnt wieder in euch, auch ihr ſeid Gott." So Grulich in Auguſti's N. theol. Blättern (3, 1.). Nöſſelt: non isti profecto induerant ipsam eamque universam numinis naturam. Je nachdem man nun πλήρωμα erklärt hatte, bekam auch πεπληρωμένοι ſeine Bedeutung. Diejenigen, welche πλήρωμα für gleich mit πλῆθος oder ἐκκλησία halten, geben den Sinn der Stelle entweder ſo an, wie Heinrichs: „das ganze weite Gottesreich ſollte durch ihn vereiniget werden, und ſo ſeid auch ihr ſchon dazu vereiniget, per eum ad magnum illud corpus congregati estis et vos;" oder wie Teller: „und wie ihr ſo an ihm hanget, ſo ſeid ihr auch durch ihn vollkommen, werdet durch ihn zu allen guten Einſichten und Fertigkeiten belebt." Allein πληροῦσθαι durch congregari zu überſetzen, iſt höchſt willkührlich, da es dieſe Bedeutung niemals hat; die Tellerſche Ueberſetzung hingegen überſieht ganz und gar, daß πλήρωμα und πεπληρ. ſich korreſpondiren, und zerſtört die genaue Beziehung des letztern zum erſtern. Daß dieſe müſſe feſtgehalten werden, ſahen die Anhänger der Nöſſeltſchen Auslegung des vorigen Verſes wohl ein, ſie geben daher den Zuſammenhang ſo an: „die göttlichen Gaben und Geſchenke, die Chriſtus beſaß und von Gott erhalten hatte, ſind auch euch zu Theil

geworden, auch ihr seid damit erfüllt." Da sie unter jenen Gaben besonders die Weisheit verstanden wissen wollen, so heben sie dieß auch hauptsächlich in πεπληρωμένοι hervor; Manche machen sogar als allein richtig die Bedeutung: edocti geltend. So z. B. Fuhrmann: „Jesus ist der ächte Weisheitslehrer, von dessen Gotteslehre auch ihr voll seid und sein sollt; er theilte sie den Menschen in reichlichem Maaße mit." Um diese Bedeutung: edocti, zu erweisen, führt man Kol. 1, 25. Röm. 15, 19. an, und vergleicht das hebr. מָלֵא. Auch Schöttgen, der doch der 3ten Erklärung des 9. V. beistimmt, übersetzt: vos per ipsum edocti estis et quidem perfecte edocti. Läßt sich auch diese Bedeutung des Worts an und für sich, besonders im Activ, annehmen, so kann sie doch hier nicht stattfinden; einmal weil πλήρωμα θεοτ. keine andere, als die von uns erwiesene Bedeutung haben kann, zu dieser aber das mit ihm korrespondirende πεπληρωμένοι in der Bedeutung edocti durchaus nicht paßt; sodann auch wegen der unmittelbar folgenden Worte. Wird nämlich πεπληρ. durch edocti übersetzt, so müßte κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας Christum als das Haupt aller Lehrer bezeichnen, wie freylich viele Ausleger wollen. Dieß kann aber deßhalb nicht sein, weil ἀρχὴ und ἐξουσία in unserm Briefe und in dem an die Epheser, überhaupt immer in den Paul. Briefen Benennungen höherer Geister oder Engel sind, wie schon oben zu Kap. 1, 16. bewiesen worden, und durch Kap. 2, 18. 19. noch mehr bestätiget wird. Wir sind also genöthigt, dem πεπληρωμένοι seine gewöhnliche Bedeutung zu lassen, um so mehr, da sie ganz gut, ja besser als jede andere in den Zusammenhang paßt. Die oben angeführte Argumentation Grulichs, Nösselts und Anderer ist nämlich ganz verkehrt. So wenig als man Christi Worte Joh. 10, 30. und 17, 21. 23. so verstehen kann, als sage er: der Vater ist Gott, ich bin Gott und ihr seid Gott, denn wir sind alle Eins; so wenig kann man hier aus den Worten des Apostels Aehnliches folgern. Daher Calov: ut proprie τὸ πλήρωμα accipiebatur, ita

etiam hic πληρ. accipiendum est. Nam ideo in Christo secundum εὐδοκίαν patris debuit habitare πᾶν πλήρωμα, ut per ipsum redemptione et reconciliatione nostra plenissime facta, nos unice in ipso essemus πεπληρωμένοι. Treffend Bengel: Plenitudo Christi redundat in ecclesiam. ergo plenitudo ipsius infinite abundantior. ipse plenus: nos repleti sapientia et virtute. Dem Sinn nach wäre also Gleiches, wie Joh. 1, 16. gesagt, worauf auch alle ältern Ausleger hinweisen. Deßhalb Theodoret: τῆς γὰρ παρ' αὐτοῦ χάριτος ἀπηλαύσατε, καὶ τὰς ἐκεῖθεν φερομένας ἀκτῖνας ἐδέξασθε. Während jene Theosophen die Rückkehr ins Pleroma, zur Gottheitsfülle, durch das Aufsteigen oder die Verbindung mit immer höher stehenden emanirten Geistern vermittelst Kasteiung des Leibes und anderer dergleichen Mittel lehren mochten, weist P. die Kolosser auf den alleinigen Mittler zwischen Gott und den Menschen hin, lehrt sie, sich von ihm auch fernerhin, wie sie bereits erfahren haben, mit göttlichem Leben erfüllen zu lassen. ἐν αὐτῷ ist nicht blos „durch ihn," sondern „durch die Gemeinschaft und Verbindung mit ihm." —— ὅς ἐστιν κ. τ. λ. Der Bau der Rede ähnlich mit Kap. 1, 15. Wie dort, so liegt auch hier in diesem beschreibenden Satze zugleich etwas Causatives: quippe qui. Der Apostel gibt nämlich mit diesen Worten den Grund an, warum das πληροῦσθαι nur durch Christum und die Verbindung mit ihm geschehen könne, und warum man seiner allein dazu bedürfe. — Ueber ἀρχὴ und ἐξουσία siehe zu Kap. 1, 15. Mit Unrecht glaubt Flatt, daß hier auch „böse höhere Geister" zu verstehen seien; denn das Haupt der bösen Geister konnte P. Christum doch nicht nennen. Durch böse Geister hoffte auch niemand zum Pleroma zu kommen. Nur gute Geister stellte man über Christum, dessen Erhabenheit über alle P. im Gegensatz gegen die Irrlehrer geltend macht. Sehr willkührlich und unrichtig übersetzt Heinrichs: qui et ἀρχὰς et ἐξουσίας ἔκτισε, nova sua creatione transformat, suoque regno moderatur.

**V. 11.** Die beiden mit ἐν ᾧ beginnenden Sätze (V. 12. der zweite) geben ferner an, warum und inwiefern sie nur in Christo πεπληρωμένοι seien. Beidemal steht ἐν ᾧ nicht blos für δι' αὐτοῦ, sondern ganz wie V. 10. ἐν αὐτῷ. — καὶ. Bengel: etiam nunc enumerat Paulus processum eorum qui plenitudinis Christi participes facti sunt. —— περιετμήθητε. Gegen Grotius und einige Andere, die zweierlei Irrlehrer, eigentliche Juden und Pytagoräische oder Platonische Philosophen bestritten glauben, beweist der genaue Zusammenhang dieses Wortes mit dem vorigen Verse deutlich, daß eben Dieselben, die sich mit Spekulationen über die Geisterwelt beschäftigten, zugleich auch die Beschneidung als zum Heile nothwendig lehrten. —— περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ. Der Beschneidung am Fleisch stellt nun der Ap. die Nothwendigkeit der Beschneidung des Herzens (Röm. 2, 29.) entgegen, die nicht von Menschen, sondern von Gott vollzogen wird. Diese Beschneidung war den Juden nicht etwas ganz neues und unbekanntes, denn auch das A. Test. redet öfter von ihr. 1 Mos. 16, 14. 5 Mos. 30, 6. 10, 16. Jes. 4, 4. [132]) —— ἐν τῇ ἀπεκδύσει. Es ist ganz unnöthig, ἐν für εἰς zu nehmen mit Heinrichs. Der Ap. gibt damit nicht an, welchen Zweck jene geistige Beschneidung habe, sondern welch das Mittel dazu sei und worin sie bestehe. Man kann es durch „dadurch daß" umschreiben (in deponendo corpore carnis). ἀπέκδυσις so viel als Ephes. 4, 22. τὸ ἀποθέσθαι. vergl.

---

[132]) Zu 1 Mos. 16, 14. sagt R. Bechai: scripsit R. Moses filius Nachman, quod Deus ablaturus sit ab ipsis præputium cordis: nam voluptas et reliquæ concupiscentiæ sunt præputium cordis; et qui concupiscit et ad voluptates inclinat, ille dicitur ערל præputiatus. Vergl. die vielen Stellen der Rabbinen, die Schöttgen zu Apg. 7, 51. gesammelt hat. Auch vergl. Philo de circumcisione. p. 811. Wie viel den Juden die Beschneidung war, erhellt unter andern aus Mischn. Nedarim 3, 11.: „Groß ist die Beschneidung; denn ungeachtet aller Gebote, die Abraham unser Vater gethan hatte, ward er nicht eher vollkommen, als bis er beschnitten war: gleichwie geschrieben steht: wandle vor meinem Angesicht und sei vollkommen."

unten zu V. 15. —— τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς, Das in den ältern Ausgaben nach σώματος eingeschaltete τῶν ἁμαρτιῶν ist ohne Zweifel unächt. Es fehlt in A. B. C. D. E. F. G. und andern Hdschr. in der Vulgata, der koptischen und äthiopischen Uebersetzung. Nach der unrichtigen Lesart löst Beza die Worte auf: ἐν τῷ τὸ σῶμα ἀπεκδύειν τὰς τῆς σαρκὸς ἁμαρτίας. Dieß setzte voraus, daß der Körper Quelle und Sitz der Sünden des Fleisches sei, was aber die Schrift nirgends lehrt. Auch Rosenmüller nimmt σῶμα im eigentlichen Sinn: corpus, quod pravis cupiditatibus indulget. Unstreitig besser ist die Erklärung der bei weitem meisten Ausleger, nach welcher σώματος nicht Subjects-, sondern Objects-Genitiv ist, und in der bildlichen Bedeutung steht. Denn, sagt Grotius, omne, quod ex multis componitur, solet vocabulo σῶμα appellari. Wie corpus, so steht σῶμα vom Ganzen, von einer Totalität oder Masse. [133]) σὰρξ, nach Calvin: more suo accipit pro natura corrupta. Die Ausdrucksweise ist demnach analog mit Röm. 6, 6. σῶμα τῆς ἁμαρτίας, und bezeichnet: die ganze sündliche oder fleischliche Natur des Menschen (nach Melanchthon: tota carnalis natura), die P. sonst auch: den „alten Menschen" nennt, von dessen Ausziehung oder Ablegung er Kap. 3, 9. und Ephes. 4, 22. redet. Gerade die Beschneidung, die an einem Theil des Leibes geschah, mochte den Ap. zu dem Bilde σῶμα τῆς σαρκὸς veranlaßt haben. Bengel: σῶμα, tanquam totum, opponitur parti, præputio. So würde der Gegensatz der Wahrheit gegen den Irrthum, der die leibliche Beschneidung als zum Heile nothwendig lehrte, desto klarer und stärker. Die Storrische Erklärung, die vor τῆς σαρκὸς ein Comma setzet, dasselbe für Bezeichnung des Menschen als vitiosus hält, und es dann als Apposition zu

133) Aristoteles probl. 24, 9. bedient sich des Ausdrucks τὸ σῶμα τοῦ ὕδατος πᾶν, „die ganze Wassermasse." Vergl. besonders über diesen Gebrauch von σῶμα: D. Schulz die christl. Lehre vom heiligen Abendmahl, p. 84 ff. und Tholuck Commentar zum Br. an die Römer 6, 6. 7, 24. Siehe auch unten zu Kap. 3, 5.

der Vergleichung mit den alttestamentlichen Opfern genau entspricht, finden wir Kol. 2, 14. Indem die Schuld auf Christum überging (2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13.), haftete sie, bis sie gesetzmäßig (d. h. durch seinen Tod, als den des Schuldtragenden) getilgt war, an seinem Leibe, und sein Leib war in dieser Beziehung einer Handschrift über unsere Schuld gleich, da eine Schuldschrift ebenfalls das ist, woran vor dem Gesetz die Schuld so haftet, daß sie einerseits mit seiner Zerstörung zu existiren aufhört, andererseits so lange sie existirt, den Schuldigen zur Entrichtung verbindlich macht. Dieses καθ' ἡμῶν χειρόγρ. . . . . nahm Christus hinweg, indem er es an das Kreuz heftete = er trug unsere Schuld, mit der er behaftet war, an das Kreuz, und nahm sie so, indem er sie Gott darbrachte, bezahlte, und mithin vernichtete, hinweg." Diese ganze Auslegung fällt, von allem Andern abgesehen, schon völlig zusammen mit der willkührlichen Annahme, daß Christus Subject in unserm Verse sei; denn nur auf sie gründet sie sich, nur mit ihr besteht sie. Gott ists aber selbst, der die Schuldschrift tilgt; und wenn „Schuldschrift tilgen" und „bezahlen" einerlei ist, so hätte Gott sich selbst die Schuld bezahlt, was keinen Sinn und Verstand hat. Ferner ist in dem ganzen Zusammenhang nicht die entfernteste Anspielung auf die alttestamentliche Opfercerемonie, sondern die Vergleichung ist vom gerichtlichen Verfahren mit Handschriften entlehnt; auch wird niemals im A. Test. das Opferthier eine „Schuldschrift" χειρόγραφον genannt, oder das Verfahren mit demselben als ein gerichtliches dargestellt. Auch kann der Leib Christi nicht die Handschrift selbst oder ihr „gleich" gewesen sein; denn dieselbe war καθ' ἡμῶν und ὑπεναντίον ἡμῖν, was von dem Leibe Christi als solchem doch niemals gesagt werden kann. Steiger verwechselt Schuld und Schuldschrift. Der Leib Christi soll einer Schuldschrift gleich gewesen sein, weil unsere Schuld an seinem Leibe haftete (auf ihn gleichsam geschrieben war); und doch versteht er dann unter αὐτὸ bei ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου nicht die Schuldschrift, sondern nur die Schuld. Es kann aber αὐτὸ

nur auf die Schuldschrift bezogen werden; wär diese nun der Leib Christi, so paßt das ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου durchaus nicht dazu, da Christus seinen Leib nicht völlig wegschaffte, und sein Dasein aufhob. Endlich kann auch unser Leib nach Theodoret keineswegs die Schuldschrift sein. Denn unser Leib (σῶμα) ist nicht καθ' ἡμῶν und ὑπεναντίον ἡμῖν, und der Sitz der Sünde ist nicht das σῶμα; deshalb ist auch die Vertilgung des σῶμα nicht nöthig, und wird nirgends geboten; übrigens paßt auch hierzu das ἦρκεν ἐκ τ. μ. nicht. Gehört das τοῖς δόγμασιν gar zu χειρόγραφον, wie sich zeigen wird, so gibt auch dieß noch einen Hauptgrund gegen diese ganze überhaupt höchst unstatthafte Auslegung ab. — 2.) Unter χειρογρ. soll verstanden werden die Sünde Adams oder vielmehr das Gebot Gottes, das Adam übertreten. So Theophylact: τὴν συνθήκην νοήσωμεν, ἣν ἐποίησεν ὁ θεὸς πρὸς τὸν Ἀδάμ, εἰπὼν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ φαγῇ, ἀποθανῇ· ταύτην γὰρ κατεῖχεν ὁ διάβολος ὡς χειρόγραφον, καὶ αὐτῷ ἀνθίστατο ἡμῖν, μὴ ἐῶσα ἀνακύψαι· τὸ δίκαιον γὰρ εἶχε τοῦτο ἐξήλειψεν ὁ Χριστὸς τοῖς δόγμασιν. Ebenso Oekumenius, der Verfasser der quæst. de parab. script. (112 bei Athanasius II, p. 248), Ambrosius. Auch Anselmus gedenkt dieser Erklärung neben zwei andern, ohne sich dafür zu entscheiden, mit den Worten: Vel chirographum, id est, manuscriptum, erat perpetratio prævaricationis Adæ. Quod erat adversum nos, i. e. adversabatur saluti nostræ et intercludebat nobis ingressum cœlestis patriæ. Die erste Spur davon findet sich bei Irenäus (adv. hær. 5, 17, 3.); ihr folgte schon Tertullian. — Gegen diese Auslegung spricht aber der ganze Zusammenhang. Von V. 8. an hat P. beständig die Irrlehrer im Auge; auch unser Vers ist polemisch, und will aufs stärkste sagen, daß etwas, was die Irrlehrer festhielten und als zum Seelenheil unentbehrlich erklärten, durch Christum völlig aufgehoben sei. Dieß kann aber nun unmöglich mit jener συνθήκη πρὸς τὸν Ἀδάμ der Fall gewesen sein; denn diese können die Irrlehrer weder für unentbehrlich zum Heil ausgegeben, noch den Kolossern auf-

zudringen sich bemüht haben. Verbindet man ferner τοῖς δόγμασιν mit χειρόγραφον, so läßt sich noch weniger bei letzterm an jene συνθήκη denken, da dieselbe nicht aus mehrern δόγμ., sondern nur in Einer Verordnung bestand. — 3.) Das χειρόγρ. soll das Gewissen, oder vielmehr das durchs Gesetz hervorgerufene Schuldbewußtsein sein. Auch diese Auslegung führt Anselmus an; von der Reformation an wurde sie nicht nur allgemeiner, sondern auch nachdrücklich für die richtige erklärt, jedoch meist nur in der lutherischen Kirche. Von den Schweizer-Reformatoren hat sie nur Zwingli. Melanchthon: conscientiam adpellat chirographum. Statt aller mögen nur Luthers Worte hier stehen: „Das meynet St. Paulus also: Wir alle wissen durch das Gesetz, was Gott von uns fordert, was wir thun oder lassen sollen. Wo nun wir uns vergreifen, entweder, daß wir lassen, das uns befohlen ist, oder thun, was uns verboten ist, da können wir nicht vorüber, unser Gewissen stehet da und überweiset uns, wir haben Unrecht gethan, daß also unser Gewissen gleich als ein Schuldbuch ist, da wir über uns selbst Zeugniß geben, daß wir seien ungehorsam gewest, und müssen derhalben Gottes Zorn und Ungnade tragen. Die Handschrift, spricht P. entsteht durchs Gesetz, denn so das Gesetz nicht wäre, so wäre keine Uebertretung." — Der aus dem Zusammenhang und der polemischen Tendenz unsers Verses hergenommene Grund gegen die Auslegung unter 2. gilt auf gleiche Weise gegen diese, bis heute sehr gewöhnliche. Ferner können die uns durchs Gewissen gegebenen Gebote unmöglich δόγματα genannt werden. Man müßte also nach dieser Auslegung τοῖς δόγμ. von χειρόγραφον trennen, was sich als unstatthaft erweisen wird, und auch annehmen, Christus habe das Gewissens- oder Moralgesetz vertilgt, völlig weggeschafft, wovon er Matth. 5, 17. selbst sehr nachdrücklich das Gegentheil versichert. Endlich streitet hauptsächlich die Parallelstelle Ephes. 2, 15. [139])

---

[139]) Auffallend ist es, wie Gieseler (in Rosenmüllers bibl. exeget. Repert. II. 4o p. 134) nicht nur gegen Winer, sen-

gegen diese Erklärung. Dort ist deutlich von der Vereinigung der Heiden und Juden zu Einem Leibe, dessen Haupt Christus, und zwar durch Christum die Rede. Dieser Vereinigung stand aber nicht das ewig gültige Sittengesetz und das daraus hervorgehende Schuldbewußtsein im Wege, — denn dieses war ein schon Beiden gemeinsames — sondern allein das Gesetz, das Israel zu einer sichtbaren Theokratie von allen übrigen Völkern abschloß, nämlich das Ritualgesetz. So kommen wir zur vierten einzig richtigen Erklärung. — 4.) Das χειρόγρ. ist das Mosaische Ritualgesetz. Abgesehen von der für diese Erklärung entscheidenden Parallelstelle paßt dieselbe auch vollkommen in den ganzen Zusammenhang. Schon zu V. 11. wurde bemerkt, daß die Kolossensischen Theosophen zugleich entschiedene Anhänger des Ritualgesetzes waren; sie hielten die Beibehaltung desselben, wie so viele Judenchristen in der ersten Zeit, für zum Heil nothwendig. Gegen diese Meinung kämpft P. hier, wie in allen seinen Briefen. Nachdem er in den vorhergehenden Versen gezeigt hatte, wie das, was nach dem Mos. Gesetz nur äußerlich, durch Christum innerlich und in viel höherem Sinne geschehe, so geht er in unserm Verse zu der Behauptung über, daß jenes Gesetz überhaupt durch Christum völlig aufgehoben und ungültig gemacht worden sei. Besonders aber wird diese Erklärung auch noch bestätigt durch das beigegebene δόγμ. wovon sogleich. Es fragt sich nur noch, inwiefern der Ap. das Ritualgesetz eine „Schuldschrift" nennen, und inwiefern er dessen Aufhebung dem Tode Christi zuschreiben konnte. Das Ritualgesetz gebot insbesondere Opfer und Reinigungen, mit welch letztern die Speisegesetze in Verbindung standen. Diese Opfer und Reinigungen konnten wohl die Versöhnung mit der äußern Theokratie und die äußerliche Weihe für die Theilnahme an derselben bewirken, nicht aber eine wahrhafte innere Versöhnung mit Gott und innere Heiligung hervorbringen. vergl. Hebr. 9, 9. und 13. In letzterer

---

dern von allen Auslegern abweichend, behaupten konnte, Gal. 2, 19. sei die hierhergehörige Parallelstelle.

Beziehung waren sie nur Vorbilder (σκιὰ τῶν μελλόντων V. 17. und Hebr. 10, 1.), und wiesen hin auf die wahre Versöhnung und innere Reinigung durch Christum. Durch die stete Wiederholung derselben wurde das Volk an seine Sünde und Schuld gegen Gott erinnert, und im Gefühl der Erlösungs- und Versöhnungsbedürftigkeit erhalten. Hebr 10, 3. Dadurch waren diese Opfer u. s. w. zugleich ein Bekenntniß der noch nicht wirklich aufgehobenen Schuld gegen Gott, und jedes Opfer war gleichsam, als Anerkenntniß und Bekenntniß der Schuld, ein „Schuldbrief," ja das ganze Gesetz selbst, das diese Opfer gebot und als nothwendig darstellte, konnte, wie überhaupt ein geschriebenes, γράμμα, so insbesondere in dieser Beziehung χειρόγραφον genannt werden. Absichtlich wählte P. gerade diese Bezeichnung jenes Gesetzes, weil er zugleich andeuten wollte, wie die Kolosser, wenn sie dem Begehren der Irrlehrer in Betreff des Ritualgesetzes Folge leisteten, nicht nach dem Vorgeben derselben beseliget und erlöst würden, sondern im Gegentheil in der „Schuld" blieben, und auf diese Weise die Hauptwohlthat des Evangeliums nicht genössen. — Durch den Tod Christi nun wurde diese Schuldschrift insofern durchstrichen und vernichtet, als dieser Tod das in Ewigkeit gültige Versöhnopfer war (Hebr. 9, 10. 11.), und das Blut Christi eine wahrhafte innere Reinigung bewirkt, wodurch die vorbildlichen Opfer überflüßig und entbehrlich gemacht sind. Mit der Aufhebung derselben war denn auch zugleich die Scheidewand zwischen Juden und Heiden zum Besten der Letztern abgebrochen, und die Heiden, obgleich ohne jene Schuldschrift doch in gleicher Schuld vor Gott, bekamen durch den Opfertod Christi gleiche Vergebung wie die Juden, und durch den Geist Christi gleichen Zugang zum Vater, wie auch das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit. vergl. Ephes. 2, 11—19. — Mit dieser Erklärung stimmen im Allgemeinen überein: Calvin, Beza, Calixt, Brucker, Kraft. — καθ' ἡμῶν. Der Ap. sagt nicht einfach τὸ ἡμῶν χειρ., weil, wie Steiger l. c. bemerkt, nicht wir selbst den Schuldbrief ausgestellt hatten, sondern Gott hatte durchs Gesetz

unſere Schuld ausgeſprochen. κατὰ iſt nicht mit Einigen durch „de" zu überſetzen, ſondern behält ſeine gewöhnliche Bedeutung „wider." Die Handſchrift „wider uns" iſt die wider uns lautende, unſere Schuld bezeugende. —— τοῖς δόγμασιν. Das Wort δόγμα heißt „Verordnung, Beſchluß," und dann im philoſophiſchen Sinne placitum, sententia. In den drei Stellen des N. Teſt., wo es außer der Parallelſtelle Epheſ. 2, 15. noch vorkommt, hat es jedesmal die erſte Bedeutung, und bezieht ſich auf Disciplinarſachen. vergl. Luk. 2, 1. Apg. 17, 7. 16, 4. Auch die LXX gebrauchen das Wort nur von obrigkeitlichen Verordnungen, niemals von Lehren oder Glaubensſätzen, vergl. Dan. 2, 13. 3, 10. 12. 29. 4, 3. 6, 8. 9. 10. 13. 15. 26. Ob es nun auch an unſerer und der Parallelſtelle dieſe oder jene Bedeutung hat, richtet ſich darnach, womit man es verbindet, nämlich mit ἐξαλείψας oder mit χειρόγρ. Das erſtere thun alle griechiſchen Ausleger, Grotius, Eſtius, Hammond, Bengel, und in neueſter Zeit hat beſonders Winer (Gramm. pag. 178 fg.) dieſe Verbindung vertheidigt. „τοῖς δόγμασιν, ſagt er, kann nichts anders als der Dativ. instrum. zu ἐξαλ. ſein." Die δόγμ. ſind dann nach Theodoret ἡ εὐαγγελικὴ διδασκαλία. Aehnlich Theophylact: τὸ χειρόγραφον ἐξήλειψεν ὁ Χριστὸς τοῖς δόγμασι, τουτέστι τῇ πίστει· οὐ γὰρ ἔργοις, ἀλλὰ τοῖς τῆς πίστεως δόγμασι λέλυται τοῦτο. Gegen dieſe Verbindung und Bedeutung des δόγμ. ſpricht aber a) daß δόγμα oder δόγματα niemals in der Schrift von Lehren oder Lehrſätzen weder eines Menſchen noch Chriſti vorkommt. Winer geſteht daher auch ein, daß der Ausdruck in dieſem Sinne „befremde, weil er ſonſt in Beziehung aufs Chriſtenthum nicht vorkomme." Erſt ſpäter, als man auf Concilien und Synoden über einzelne Lehren des Evangeliums gewiſſe Beſtimmungen feſtſetzte und verordnete, kam das Wort δόγμα für „Glaubenslehre" mehr in Gebrauch, was auch wohl die genannten griechiſchen K. V. zu dieſer Erklärung veranlaßt haben mag. b) Sieht man auch davon ab, und beruft ſich mit Winer darauf, daß „es in den Paulin. Briefen gar manche ἅπαξ λεγόμενα gebe," ſo

Beziehung waren sie nur Vorbilder (σκιὰ τῶν μελλόντων V. 17. und Hebr. 10, 1.), und wiesen hin auf die wahre Versöhnung und innere Reinigung durch Christum. Durch die stete Wiederholung derselben wurde das Volk an seine Sünde und Schuld gegen Gott erinnert, und im Gefühl der Erlösungs- und Versöhnungsbedürftigkeit erhalten. Hebr 10, 3. Dadurch waren diese Opfer u. s. w. zugleich ein Bekenntniß der noch nicht wirklich aufgehobenen Schuld gegen Gott, und jedes Opfer war gleichsam, als Anerkenntniß und Bekenntniß der Schuld, ein „Schuldbrief," ja das ganze Gesetz selbst, das diese Opfer gebot und als nothwendig darstellte, konnte, wie überhaupt ein geschriebenes, γράμμα, so insbesondere in dieser Beziehung χειρόγραφον genannt werden. Absichtlich wählte P. gerade diese Bezeichnung jenes Gesetzes, weil er zugleich andeuten wollte, wie die Kolosser, wenn sie dem Begehren der Irrlehrer in Betreff des Ritualgesetzes Folge leisteten, nicht nach dem Vorgeben derselben beseliget und erlöst würden, sondern im Gegentheil in der „Schuld" blieben, und auf diese Weise die Hauptwohlthat des Evangeliums nicht genössen. — Durch den Tod Christi nun wurde diese Schuldschrift insofern durchstrichen und vernichtet, als dieser Tod das in Ewigkeit gültige Versöhnopfer war (Hebr. 9, 10. 11.), und das Blut Christi eine wahrhafte innere Reinigung bewirkt, wodurch die vorbildlichen Opfer überflüßig und entbehrlich gemacht sind. Mit der Aufhebung derselben war denn auch zugleich die Scheidewand zwischen Juden und Heiden zum Besten der Letztern abgebrochen, und die Heiden, obgleich ohne jene Schuldschrift doch in gleicher Schuld vor Gott, bekamen durch den Opfertod Christi gleiche Vergebung wie die Juden, und durch den Geist Christi gleichen Zugang zum Vater, wie auch das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit. vergl. Ephes. 2, 11—19. — Mit dieser Erklärung stimmen im Allgemeinen überein: Calvin, Beza, Calixt, Brucker, Kraft. — καθ' ἡμῶν. Der Ap. sagt nicht einfach τὸ ἡμῶν χειρ., weil, wie Steiger l. c. bemerkt, nicht wir selbst den Schuldbrief ausgestellt hatten, sondern Gott hatte durchs Gesetz

unsere Schuld ausgesprochen. κατὰ ist nicht mit Einigen durch „de" zu übersetzen, sondern behält seine gewöhnliche Bedeutung „wider." Die Handschrift „wider uns" ist die wider uns lautende, unsere Schuld bezeugende. —— τοῖς δόγμασιν. Das Wort δόγμα heißt „Verordnung, Beschluß," und dann im philosophischen Sinne placitum, sententia. In den drei Stellen des N. Test., wo es außer der Parallelstelle Ephes. 2, 15. noch vorkommt, hat es jedesmal die erste Bedeutung, und bezieht sich auf Disciplinarsachen. vergl. Luk. 2, 1. Apg. 17, 7. 16, 4. Auch die LXX gebrauchen das Wort nur von obrigkeitlichen Verordnungen, niemals von Lehren oder Glaubenssätzen, vergl. Dan. 2, 13. 3, 10. 12. 29. 4, 3. 6, 8. 9. 10. 13. 15. 26. Ob es nun auch an unserer und der Parallelstelle diese oder jene Bedeutung hat, richtet sich darnach, womit man es verbindet, nämlich mit ἐξαλείψας oder mit χειρόγρ. Das erstere thun alle griechischen Ausleger, Grotius, Estius, Hammond, Bengel, und in neuester Zeit hat besonders Winer (Gramm. pag. 178 fg.) diese Verbindung vertheidigt. „τοῖς δόγμασιν, sagt er, kann nichts anders als der Dativ. instrum. zu ἐξαλ. sein." Die δόγμ. sind dann nach Theodoret ἡ εὐαγγελικὴ διδασκαλία. Aehnlich Theophylact: τὸ χειρόγραφον ἐξήλειψεν ὁ Χριστὸς τοῖς δόγμασι, τουτέστι τῇ πίστει· οὐ γὰρ ἔργοις, ἀλλὰ τοῖς τῆς πίστεως δόγμασι λέλυται τοῦτο. Gegen diese Verbindung und Bedeutung des δόγμ. spricht aber a) daß δόγμα oder δόγματα niemals in der Schrift von Lehren oder Lehrsätzen weder eines Menschen noch Christi vorkommt. Winer gesteht daher auch ein, daß der Ausdruck in diesem Sinne „befremde, weil er sonst in Beziehung aufs Christenthum nicht vorkomme." Erst später, als man auf Concilien und Synoden über einzelne Lehren des Evangeliums gewisse Bestimmungen festsetzte und verordnete, kam das Wort δόγμα für „Glaubenslehre" mehr in Gebrauch, was auch wohl die genannten griechischen K.V. zu dieser Erklärung veranlaßt haben mag. b) Sieht man auch davon ab, und beruft sich mit Winer darauf, daß „es in den Paulin. Briefen gar manche ἅπαξ λεγόμενα gebe," so

dazu gehören soll, P. es nicht dazu gesetzt hat. Auch haben wir gesehen, daß τοῖς δόγμ. als nähere Bestimmung des an und für sich nicht ganz bestimmten bildlichen Ausdrucks „Schuldbrief" unmittelbar mit χειρογρ. zu verbinden ist. Das καθ' ἡμῶν macht mit dem bildlichen Ausdruck Ein Ganzes aus, und dieses Ganze findet seine nähere Bestimmung in τοῖς δόγμ. Viele Ausleger wollten die Schwierigkeit dadurch heben, daß sie auf Offenb. 8, 4. sich berufend, σὺν supplirten. Camerarius: usitata ellipsis τῆς σὺν, una cum decretis. So auch D. Heinsius. Lamb. Bos und Raphel bemühen sich zu Offenb. 8, 4. durch Stellen aus griech. Schriftstellern die Annahme einer solchen Ellipse zu rechtfertigen. Der cod. 17. bei Griesbach setzt auch wirklich σὺν in den Text. Koppe erklärt das ἐν Ephes. 2, 15. mit Rücksicht auf unsere Stelle für = σὺν, und behauptet dann: ἐντολῶν ἐν δόγμ. stehe für: ἐντ. καὶ τῶν δογμάτων. Andere glaubten daher, der Dativ stehe hier einem Hebraismus zu Folge geradezu für den Genitiv. So besonders Castalio, der sich gleichfalls auf Offenb. 8, 4., dann auf den Titel der Psalmen (τῷ Δαβὶδ für τοῦ Δαβὶδ), endlich sogar, wiewohl ganz verkehrt, auf 2 Kor. 12, 17. beruft, und sagt: χειρόγρ. τοῖς δόγμ. hic est placitorum chirographum h. e. ipsa placita decretaque divinæ legis, quibus nos tanquam chirographo tenebamur obstricti. Allein beides, die Ellipse von σὺν wie die Verwechslung des Dativs mit dem Genitiv, ist sehr gezwungen und grammatisch unhaltbar. Auch Offenb. 8, 4. läßt sich der Dativ als casus sextus, wie Bengel zur Stelle sagt, festhalten. Vergl. auch Winer darüber (Gramm. p. 176.). Es bleibt demnach nichts übrig, als daß wir bei der gewöhnlichen Bezeichnung des Dativs bleiben, und übersetzen: „die Schuldschrift durch die Verordnungen" d. h. durch diese Verordnungen ist das Gesetz eine Schuldschrift wider uns. Dem Sinne nach ist dieß dann nicht sehr verschieden von der gewöhnlichen Auslegung, die besonders Vitringa zu rechtfertigen suchte, nach welcher man den Dativ umschreiben soll: ὃ ἦν ἐν δόγμασι i. e. quod consistebat in decretis, was

aber unnöthig ist. Nach unserer Erklärung läßt sich auch ganz ungezwungen das hier nicht stehende ἐν Ephes. 2, 15. auffassen. —— ἃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν. Nur Hebr. 10, 27. findet sich noch das Wort ὑπεναντ. Hesych erklärt es durch ἐχθρὸν, wofür auch Ephes. 2, 14. spricht. Einige Ausleger wollten aber, die Präpos. ὑπο hervorhebend, etwas Besonderes darin finden. Witsius und Alting wollen quodam modo adversum oder ex parte contrarium übersetzt haben, wogegen aber der Zusammenhang ist, da P. die Aufhebung des Gesetzes als eine große Wohlthat darstellte. Die Hebr. 10, 27. genannten ὑπεναντίοι sind eher valde, als quodammodo adversarii. Beza und Erasmus Schmid geben es durch *sub*-contrarium in dem Sinn von occulte adversum d. h. tale, quod contrarium fuerit, nobis non animadvertentibus. Aber auch dazu ist gar kein Grund vorhanden; weder Hebr. 10, 27. noch die Stellen der LXX lassen diesen Nebenbegriff zu. Vergl. Gen. 22, 17. Esther 8, 13. (אֹיֵב) und Num. 10, 9. Jos. 5, 13. Jes. 1, 24. Klagl. 2, 4. (צַר). Auch bei den Classikern fehlt er [141]). Will man die Präpos. in dem Worte durchaus geltend machen, so muß man sie als Verstärkung betrachten. — Das Verhältniß dieses Satzes zu dem καθ' ἡμῶν ist verschieden aufgefaßt worden. Höchst ungenau und dabei matt ist die neuere Erklärung: cujus observatio nobis molesta erat. Besser Andere, die als Sinn angeben: quæ lex causa dissidii inter Judæos et Gentiles fuit. So Rösselt (dem Rosenmüller folgt): obstans conjunctioni utriusque gentis. Allein von dieser conjunctio ist in unsern Versen gar keine Rede; auch möchte man dann eher ὑμῖν erwarten, da P. in ἡμῖν sich einschließt. Künstlich ist Bengels Erklärung: contra esse et inimicum esse dicunt sicut status belli et ipsa pugna. Gieseler übersetzt

141) *Lucian.* Icar. p. 190: μαχόμενα πάντα καὶ ὑπεναντία. *Xen.* Cyr. 1, 6, 38. *Polyb.* 1, 11, 14. So steht ähnlich ὑπόλοιποι für λοιποὶ bei *Polyän.* p. 97. Auch selbst aus *Aeschin.* dial. 3, 4: καὶ σεαυτῷ ὑπεναντία καὶ ποιεῖς καὶ λέγεις ist jener Nebenbegriff nicht erweislich.

„der gegen uns zeugende Schuldbrief, der unserer Beseligung entgegen stand." Am besten scheint es, den Satz als eine umschreibende Wiederholung des καθ' ἡμῶν anzusehen, durch die P. den Grund, warum das χειρόγρ. aufgehoben werden sollte, desto nachdrücklicher angeben wollte. —— καὶ αὐτὸ. Bengel: ipsum quoque [142]). ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου. Einige Hdschr. lesen ἦρεν, was im Sinn keinen Unterschied macht. αἴρειν ἐκ τοῦ μέσου ist ganz das lat. e medio tollere, und heißt gewöhnlich „tödten," aber auch überhaupt: „aus dem Wege räumen, wegschaffen, vertilgen." 1 Kor. 5, 2. Jes. 57, 2. Klagl. 1, 15. So kommt es auch öfter bei den Classikern vor [143]). Nach Kypke ist es dann nicht blos abrogare, sondern prorsus abolere, ut nulla illius amplius auctoritas adsit. Theophylact erklärt es durch ἐποίησε μηδὲ φαίνεσθαι. Es ist daher ungenau und auch unrichtig, mit Heinrichs und andern Neuern den Ausdruck für gleich mit ἐξαλείφειν zu nehmen. Er hat die Handschrift nicht nur ausgelöscht, durchstrichen, durch seinen Kreuzestod, sondern auch ganz vertilgt. —— προσηλώσας τῷ σταυρῷ. „dadurch daß er" ꝛc. ꝛc. προσηλοῦν ist wie σταυροῦν ständiger Ausdruck für das Kreuzigen. Es scheint daher auch richtiger, daß P. nach Bengel anspiele auf die clavos crucis Christi, als nach Gieseler auf die Ueberschrift des Kreuzes. Grotius bemerkt noch: alludit Paulus ad morem, qui tunc in Asia videtur fuisse, clavis transfigere edicta antiquata. [144]) Wie durch den Kreuzestod Christi das Gesetz aufgehoben wurde, ist schon bei χειρόγραφον angegeben.

---

142) Vergl. Winers Grammatik, p. 132. Anm.

143) Von der Behandlungsweise der Geheimnisse durch die πολυπράγμοις sagt *Plut.* de curios.: καθάπερ ὄψον, γαλῆς παραδραμούσης, αἴρουσιν ἐκ μέσου, καὶ ἀποκρύπτουσιν. *Demosth.* orat. 4. in Phil.: εἰ ἀνέλομεν ἐκ μέσου τὰς βλασφημίας.

144) Vergl. *Pearson* ad symb. Apost. p. 371. *Le Moyne* ad varia Sacra. p. 508.

V. 15. Pergit, sagt Davenant, apostolus in amplificando illo superiore beneficio, atque ostendit, non modo peccata nostra omnia esse condonata et chirographum Christi sanguine deletum, sed omnes insuper hostes nostros spirituales esse conculcatos et omnibus armis spoliatos per Christum in cruce morientem. Die Irrlehrer verbanden mit der strengen Aufrechthaltung des jüdischen Gesetzes zugleich die Lehre von höhern Geistern. Der wohlthätige oder nachtheilige Einfluß derselben nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit sollte durch strenges Halten der jüdischen Gebote und noch vieler menschlichen Satzungen entweder befördert oder abgehalten werden. Da der Ap. der Aufhebung und Vernichtung des jüdischen Gesetzes durch den Tod Christi gedacht hatte, so fügt er nun die Darlegung einer zweiten Wohlthat, welche nach dem Zusammenhang Folge dieses Todes ist, in Bezug auf die Lehre der falschen Apostel von den höhern Geistern bei. Daraus erhellt, wie genau dieser Vers mit dem vorigen verbunden, und auch zugleich, wie unrichtig es ist, wenn Viele, besonders Neuere, sich gerade auf den Zusammenhang berufen, um ihre Behauptung, unter ἀρχαὶ und ἐξουσίαι seien die Lehrer des jüdischen Gesetzes gemeint, zu beweisen [145]). Es ist schon öfter, besonders Kap. 1, 16., das Unstatthafte dieser Erklärung erwiesen worden. Wenn man allein erwägt, wie begeistert und bedeutungsvoll der Ap. hier spricht, so kann man schon unmöglich glauben, er wolle den Sieg Christi über die jüdischen Rabbinen beschreiben [146]). Mit Recht sagt Wolf, diese Rabbinen und Gesetzeslehrer seien levioris armaturæ milites gewesen. Zum Sieg über sie bedürfte es eines so großen

145) So behauptet noch neuerlichst Usteri (Entwicklung des Paul. Lehrbegriffs. p. 100), „der Zusammenhang lasse an und für sich auf nichts anderes schließen."

146) Wie matt lautet auch die Rosenmüllersche Umschreibung: postquam idem is Jesus, qui in crucem actus fuerat (per illos), ex mortuis resuscitatus est, tum apparuit, vanos fuisse conatus illorum hominum Christo adversantium.

Kampfes, wie ihn Christus kämpfte, wahrlich nicht. Unter diesen ἀρχαῖς καὶ ἐξουσ. nun haben einige wenige Ausleger, wie Artemonius, Peirce und Michaelis die guten Engel verstanden, und hielten sich hauptsächlich durch die Annahme dazu berechtigt und genöthigt, daß, wie V. 16. und 17. dem V. 14., ebenso V. 18. dem V. 15. korrespondire, und daß demnach hier so wenig als V. 15. von andern als guten Engeln die Rede sein könne. Daher übersetzte man: „er hat sie öffentlich als ein Beispiel des fröhlichen Gehorsams gegen Christum vorgestellt." Gegen diese Erklärung (von der Wolf etwas stark sagt: scilicet nonnulli vigilantes somniare didicerunt) sprechen aber sehr bestimmt die andern in diesem Verse gebrauchten Ausdrücke, welche nur von Besiegung feindlicher Mächte verstanden, und nicht ohne den größten Zwang anders gedeutet werden können. Es sind demnach ἀρχαὶ und ἐξουσίαι hier unsichtbare feindliche Mächte. Daß diese Benennungen, die z. B. Kap. 1, 16. allerdings nicht feindliche Mächte bezeichnen, dennoch davon genommen werden dürfen, zeigt deutlich Ephes. 6, 12., wo sie gar nichts anderes bedeuten können. —— ἀπεκδυσάμενος. Dieser Ausdruck ist nach Einigen aus der res athletica, nach Andern aus der res militaris entlehnt. Die das erstere annehmen, premiren das Medium, übersetzen exuens se, und verbinden τὰς ἀρχὰς mit ἀπεκδυσ. Als Sinn wird angegeben: per exuitionem sui (sui corporis) i. e. per mortem suam, qua velut indumentum corpus exuit, ἀπεκδυσάμενος. Diese Erklärung rührt von der falschen Lesart τὴν σάρκα nach ἀπεκδυσ., die der Syrer und mehrere lateinische Väter haben, her [147]). Coccejus und Hombergk, die sie gleichfalls beibehalten, finden in den Worten die Metapher: Christus habe nach Art der Athleten nudus quasi [148]) mit den Gegnern

147) Sie lesen meist spolians oder exuens se carne. Vergl. *Augustinus* adv. Faustum 29. de peccat. meret. et rem. 27. *Hilarius* de trin. 9.

148) Mit sichtbarer Anspielung auf unsere Stelle sagt auch schon Hippolytus († 230) in den Fragmenten seiner Homilien

(den jüdiſchen Geſetzesgelehrten) gekämpft und ſie beſiegt. So wie in dieſer Erklärung das Unwürdige und Kleinliche auffällt, ſo das Abentheuerliche in der von Braun und Gerhard Outhovius, nach welcher Chriſtus ſoll die magistratus et principes sub vet. Test. wie ein Kleid angezogen haben, weil er durch ſie das Volk Iſrael regiert hätte; sub novò Test. aber habe er dieß Kleid abgelegt und ausgezogen, weil und in ſofern er allein regiere. Dieß alles findet aber ſeine Widerlegung ſchon darin, daß θεὸς Subject iſt, und alſo ἀπεκδυσ. unmöglich durch exuens se, oder exuens vestem überſetzt werden könne. Auch iſt kein Grund da, an die Athleten zu denken, da vielmehr θριαμβεύσας darauf führt, daß P. die Ausdrücke von der res militaris entlehnte. Das Medium hat hier, wie ſo oft und auch Kap. 3, 9., active Bedeutung. Gegen Dreſigius, der (de verb. mediis in N. T. 1,17.) dieß in Zweifel zieht, bemerkt Perizonius (Aelian. var. hist. 2, 30. pag. 106): ἀποδύομαι de luctatoribus, qui luctam aggressuri, se prius exuebant. Patrum eccles. nonnulli locum Col. 2,15. similiter interpretandum censuerunt, vertentes: exuens se carne. Sed perperam; si quidem illud ἀπεκδυσάμενος significationem trahit non a verbo ἀποδύεσθαι, sed ab ἐκδύεσθαι quod est spoliare, cujus vim auget particula ἀπὸ insuper addita. Et conveniunt pulchre cum hoc sensu reliqua istius commatis, nempe δειγματ. et θριαμβ. Victi enim et spoliati ostentari solebant in triumpho [149]). Daraus widerlegt ſich auch die Meinung von Krebs, nach welcher der Ausdruck hergenommen iſt ab actoribus, qui habitu mutato et vestibus depositis alias partes agunt. —— ἐδειγμάτισεν hier in dem Sinne wie Matth. 1, 19. παραδειγματίζειν, (Hebr. 6, 6.

(Galandii bibl. patr. II.): ὅλος ἦν ἐν πᾶσι καὶ πανταχοῦ, γεμίσας δὲ τὸ πᾶν πρὸς πάσας τὰς ἀερίους ἀρχὰς γυμνὸς ἀνταπεκδύσατο.

149) *Plut.* Lucull. p. 514: ἐκδύσαι τοὺς βασίλεας. Mehr Beiſpiele ſ. bei Kypke. Vergl. auch Scholiast. Aristoph. ad Lysistr. v. 615. Suidas s. v. ἄμιλλα und Schol. ad Theocrit. 4, 11.

4 Mos. 25, 4.) publicæ ignominæ exponere. Hesych: ἐδημοσίευσεν. Augustin übersetzt es (epist. 59): exemplavit, die Vulgata ganz unrichtig: traduxit. Durch diese falsche Uebersetzung mögen Anselmus und Thomas von Aquin zu der Erklärung veranlaßt worden sein: Christus habe die Seelen der Heiligen ex inferis ad cœlum hinübergeführt. Daher rührte es also auch wohl, daß man die Stelle auf den descensus ad inferos bezog. Der vielen Gründe gegen diese Auslegung nicht zu gedenken, spricht schon hinlänglich der Gebrauch des Wortes δειγματ. in malam partem dagegen. —— ἐν παῤῥησίᾳ übersetzen Einige durch confidenter, certa fiducia, se nunquam iterum ab iis iri victum. Bretschneider durch intrepide oder sua auctoritate usus, graviter. Besser ists, bei der im N. Test. auch sonst vorkommenden Bedeutung zu bleiben: *palam*. Joh. 7, 4. 11, 54. Theophylact: δημοσίᾳ πάντων ὁρώντων. Die Römischen Feldherren ließen die eroberten Siegeszeichen öffentlich zu desto größerer Beschimpfung der Besiegten vor aller Welt vor sich hertragen [150]). Was Grotius in Ansehung des Sinnes sagt: Dicitur Christus fecisse, quod per apostolos fecit, ex ipsius nomine ac vi agentes, nennt Calov nach seiner Weise ein commentum Grotianum. —— θριαμβεύσας αὐτοὺς, wie die Lateiner sagen triumphare aliquem für aliquem in triumpho ducere [151]). Statt dieser gewöhnlichen Bedeutung heben Mehrere die seltenere hervor: facere ut triumphet aliquis [152]). Sie ergänzen ἡμᾶς bei αὐτοὺς, und übersetzen: reddens nos gloriosos in se ipso victores atque triumphatores. Der Ap. sage ganz dasselbe wie 2 Kor. 2, 14. Allein es scheint doch willkührlich bei αὐτοὺς, statt des nächststehenden ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας, ἡμᾶς zu ergänzen; und unnöthig, eine seltnere Bedeutung von θριαμβ. anzunehmen,

150) Vergl. *Zornii* biblioth. antiq.-exeget. p. 483.

151) *Plutarch.* Romul. p. 38. D. Coriolan. p. 231. A. *Virgil* Georg. 3, 33.

152) *Euripid.* Herc. Fur. v. 1596. Gataker de N. Instr. stylo. 4.

zumal da auch 2 Kor. 2, 14. die gewöhnliche festgehalten werden kann. Elsner: erat duplex potissimum hominum genus, qui a triumphatore ducebantur, alterum hostes devicti, ignominiæ causa publice traducti (de quibus Col. 2, 15.), alterum liberi et cognati et amici, quos in curru triumphali secum ducebat triumphator, ut ejusdem victoriæ gloriæque participes fierent (de quibus 2 Cor. 2, 14.) [153]). —— ἐν αὐτῷ Griesbach hat dafür αὐτῷ aufgenommen, gesteht aber selbst das Unzuverlässige dieser Lesart ein, die sich nach des Hieronymus Zeugniß nur in lateinischen Hdschr. findet. Es wird nach derselben vorausgesetzt, daß in dem ganzen Verse das Subject Χριστὸς sei, was unrichtig ist. Die gewöhnliche Lesart ist daher ohne Zweifel vorzuziehen. Einige verstehen dann darunter das Kreuz. Athanasius, Makarius, Epiphanius haben auch statt ἐν αὐτῷ geradezu ἐν τῷ ξύλῳ oder ἐν σταυρῷ. Auch Origenes hat achtmal θριαμβεύσας ἐν ξύλῳ und läßt αὐτοὺς aus. Der Uebersetzer bemerkt dabei: Licet in aliis exemplaribus habeatur *in semet ipso*, sed apud Græcos habetur *in ligno*. Offenbar ist diese Lesart Glosse. Aber σταυροῦ auch nur zu suppliren, ist nicht rathsam, da der Sieg und Triumph Christi nicht blos seinem Kreuzestod, sondern insbesondere seiner Auferstehung oder Himmelfahrt (Ephes. 4, 8.) zugeschrieben wird. Besser ist es daher — zumal da θεὸς Subject ist — mit Wolf, Bengel, Heumann, Storr, Rosenmüller und Andern, es für ἐν Χριστῷ zu nehmen (wie V. 11. und 12. ἐν ᾧ vergl. auch Kap. 1, 20.). Es gehört dann zugleich auch zu ἀπεκδυσ. und ἐδειγματ., und schließt eben deßhalb den Vers. — Die ältern Ausleger, besonders die K. V. erklärten einstimmig die ganze Stelle vom Sieg Christi über das Reich der Finsterniß. Ohne den Worten großen Zwang anzuthun, läßt sie sich auch nicht anders auslegen. — Um in dem Abschnitt von V. 11. an nichts als

153) *Capitolinus* in vita Anton. 12. *Lampridius* in vita Commodi. 3. und Casaubonus zu beiden Stellen.

Moral und Moral finden zu können mit Heinrichs, der sagt: P. rede in denselben de meritis Christi maxime circa mores emendandos, dazu gehören ganz eigene Augen; lieber möchte man mit Chrysostomus ausrufen: οὐδαμοῦ οὕτω μεγαλοφώνως ἐφθέγξατο.

4.) Folgerungen aus dem vorigen Abschnitt für das Benehmen und Verfahren der Kolosser gegen die Irrlehrer. V. 16—23.

V. 16. οὖν. Heumann schließt den Vers unmittelbar an V. 14. an, und hält V. 15. für eine Nebenlehre, auf die P. durch die Erwähnung des Kreuzes gekommen sei. Dieß ist unrichtig. Der Ap. zieht vielmehr aus dem ganzen vorigen Abschnitt den Schluß. Bengel: ex v. 8—15. deducitur „igitur." So auch Storr. Chrysostomus: εἰ τούτων τετυχήκατέ φησι, τί τοῖς μικροῖς ὑπευθύνους ἑαυτοὺς ποιεῖτε; —— κρινέτω für κατακρινέτω, wie Röm. 2, 13. 14, 3. Joh. 3, 17. 7, 51. 1 Kor. 5, 12. Gleich darauf folgt καταβραβευέτω. Einige wollten zwar diese Bedeutung nicht anerkennen, sondern die eigentliche: judicare festhalten, in dem Sinne: laudem aut pretium statuere in aliqua re. Aber auch dann liegt in diesem Richten immer der Nebenbegriff: zum Nachtheil. Bengel: metonymia antecedentis i. e. neminem, qui vos judicare conatur, audiatis. Chrysostomus: μὴ ἀνέχεσθε τῶν κρινόντων, φησίν. Grotius: ne admittite tales magistros, qui talia non observantes a spe salutis excludant. —— ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει. κρίνειν wird öfter (Röm. 2, 1. 14, 22.) mit ἐν konstruirt, statt mit περὶ, wie Apg. 25, 20. [154]). Man hat eine Schwierigkeit darin finden wollen, daß P. auch πόσις erwähne, da doch das Mos. Gesetz kein Verbot darüber enthalte. Will man aber nicht annehmen, daß die Formel βρώσις καὶ πόσις, die öfter vorkömmt (Hebr. 9, 10. Röm. 14, 17.) nicht ängstlich

154) *Aelian.* var. hist. 8, 3.: κρίναντες ἕκαστον ἐν τῷ μέρει φόνου.

zu unterscheiden sei, so muß man bedenken, daß die Irrlehrer die Mos. Gebote mit vielen ascetischen Satzungen vermehrt hatten, worunter dann auch wohl Verbote gewisser Getränke waren. Ueberdieß finden wir schon früher bei einzelnen strengen Klassen der Juden das Verbot des Weines, wie z. B. bei den Nasiräern. Vergl. 4 Mos. 6, 3. (19, 15.). —— ἐν μέρει ἑορτῆς. Aeltere Ausleger nehmen μέρος für participatio. Chrysostomus: ἐν μέρει φησί, δείκνυς, ὅτι τὸ πλέον λέλυται. εἰ γὰρ καὶ σαββάτιζον, ἀλλ' οὐκ ἀκριβῶς. Calvin glaubt es durch segregatio übersetzen zu können. Die Juden hätten gewisse Tage gefeyert, dies præceptos ab aliis segregando. Melanchthon gibt es: vicibus festorum. Andere anders (Siehe bei Wolf in den curis). Am besten nimmt man es als eine Art Pleonasmus, nach Beza: „de la part, à l'égard d'une feste," ähnlich wie מִצַּד vergl. 2 Kor. 3, 10. 9, 3. 1 Petr. 4, 16. oder wie das lat. respectu. Wahl: in re partem efficiente ἑορτῆς = in re tangente dies festos, i. e. propter ea, quæ pertinent ad dies festos. So findet es sich auch bei griech. Schriftstellern [155]) Die meisten Ausleger folgen dieser Erklärung. Trotz der vielen beweisenden Beispiele, die Wettstein und Krebs aus Philo, Josephus und Andern gesammelt haben, erklärt Schultheß das ἐν μέρει für „unsinnig," und vertheidigt die Lesart ἡμέρᾳ, die sich aber nur im Cod. m. bei Matthiä findet, und schon deßhalb keine weitere Berücksichtigung verdient. —— Die 3 Worte ἑορτὴ, νουμηνία und σαββ. stehen öfter so zusammen als Bezeichnung der verschiedenen Feste der Gattung nach. 1 Chron. 23, 31. 2 Chron. 2, 4. 31, 3. Nehem. 10, 33. Unter den ἑορταῖς sind im N. Test. jedesmal die drei großen jährlichen Feste gemeint. Luk. 2, 41. 22, 1. Apg. 2, 1. vergl. mit

155) Ganz ebenso heißt es in den von Valesius herausgegebenen Fragmenten des Dio Chrysost. pag. 689: ὅτι ἐκ τῶν συναχθέντων εἰς Ἄντιον πόλλων ἀπολουμένων, ὁ Νέρων ἐν ἑορτῆς μέρει τοῦτο ἐποιεῖτο. *Alciphr.* epist. 3, 70. steht ἐν παιδίας μέρει für ἐν παιδίᾳ. *Diogen.* Lært. ἐν μέρει σκώμματος. *Dio Chrys.* orat 3, 1. ἐλήφησαν ἐν προσθήκης μέρει.

Moral und Moral finden zu können mit Heinrichs, der sagt: P. redé in denselben de meritis Christi maxime circa mores emendandos, dazu gehören ganz eigene Augen; lieber möchte man mit Chrysostomus ausrufen: οὐδαμοῦ οὕτω μεγαλοφώνως ἐφθέγξατο.

4.) Folgerungen aus dem vorigen Abschnitt für das Benehmen und Verfahren der Kolosser gegen die Irrlehrer. V. 16—23.

V. 16. οὖν. Heumann schließt den Vers unmittelbar an V. 14. an, und hält V. 15. für eine Nebenlehre, auf die P. durch die Erwähnung des Kreuzes gekommen sei. Dieß ist unrichtig. Der Ap. zieht vielmehr aus dem ganzen vorigen Abschnitt den Schluß. Bengel: ex v. 8—15. deducitur „igitur." So auch Storr. Chrysostomus: εἰ τούτων τετυχήκατέ φησι, τί τοῖς μικροῖς ὑπευθύνους ἑαυτοὺς ποιεῖτε; —— κρινέτω für κατακρινέτω, wie Röm. 2, 13. 14, 3. Joh. 3, 17. 7, 51. 1 Kor. 5, 12. Gleich darauf folgt καταβραβευέτω. Einige wollten zwar diese Bedeutung nicht anerkennen, sondern die eigentliche: judicare festhalten, in dem Sinne: laudem aut pretium statuere in aliqua re. Aber auch dann liegt in diesem Richten immer der Nebenbegriff: zum Nachtheil. Bengel: metonymia antecedentis i. e. neminem, qui vos judicare conatur, audiatis. Chrysostomus: μὴ ἀνέχεσθε τῶν κρινόντων, φησίν. Grotius: ne admittite tales magistros, qui talia non observantes a spe salutis excludant. —— ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει, κρίνειν wird öfter (Röm. 2, 1. 14, 22.) mit ἐν konstruirt, statt mit περὶ, wie Apg. 25, 20. [154]). Man hat eine Schwierigkeit darin finden wollen, daß P. auch πόσις erwähne, da doch das Mos. Gesetz kein Verbot darüber enthalte. Will man aber nicht annehmen, daß die Formel βρώσις καὶ πόσις, die öfter vorkömmt (Hebr. 9, 10. Röm. 14, 17.) nicht ängstlich

154) *Aelian.* var. hist. 8, 3.: κρίναντες ἕκαστον ἐν τῷ μέρει φόνου.

zu unterscheiden sei, so muß man bedenken, daß die Irrlehrer die Mos. Gebote mit vielen ascetischen Satzungen vermehrt hatten, worunter dann auch wohl Verbote gewisser Getränke waren. Ueberdieß finden wir schon früher bei einzelnen strengen Klassen der Juden das Verbot des Weines, wie z. B. bei den Nasiräern. Vergl. 4 Mos. 6, 3. (19, 15.). —— ἐν μέρει ἑορτῆς. Aeltere Ausleger nehmen μέρος für participatio. Chrysostomus: ἐν μέρει φησί, δείκνυς, ὅτι τὸ πλέον λέλυται. εἰ γὰρ καὶ σαββάτιζον, ἀλλ' οὐκ ἀκριβῶς. Calvin glaubt es durch segregatio übersetzen zu können. Die Juden hätten gewisse Tage gefeyert, dies præceptos ab aliis segregando. Melanchthon gibt es: vicibus festorum. Andere anders (Siehe bei Wolf in den curis). Am besten nimmt man es als eine Art Pleonasmus, nach Beza: „de la part, à l'égard d'une feste," ähnlich wie מִצַּד vergl. 2 Kor. 3, 10. 9, 3. 1 Petr. 4, 16. oder wie das lat. respectu. Wahl: in re partem efficiente ἑορτῆς = in re tangente dies festos, i. e. propter ea, quæ pertinent ad dies festos. So findet es sich auch bei griech. Schriftstellern [155]) Die meisten Ausleger folgen dieser Erklärung. Trotz der vielen beweisenden Beispiele, die Wettstein und Krebs aus Philo, Josephus und Andern gesammelt haben, erklärt Schultheß das ἐν μέρει für „unsinnig," und vertheidigt die Lesart ἡμέρᾳ, die sich aber nur im Cod. m. bei Matthiä findet, und schon deßhalb keine weitere Berücksichtigung verdient. —— Die 3 Worte ἑορτὴ, νουμηνία und σαββ. stehen öfter so zusammen als Bezeichnung der verschiedenen Feste der Gattung nach. 1 Chron. 23, 31. 2 Chron. 2, 4. 31, 3. Nehem. 10, 33. Unter den ἑορταῖς sind im N. Test. jedesmal die drei großen jährlichen Feste gemeint. Luk. 2, 41. 22, 1. Apg. 2, 1. vergl. mit

155) Ganz ebenso heißt es in den von Valesius herausgegebenen Fragmenten des Dio Chrysost. pag. 689: ὅτι ἐκ τῶν συναχθέντων εἰς Ἄντιον πόλλων ἀπολουμένων, ὁ Νέρων ἐν ἑορτῆς μέρει τοῦτο ἐποιεῖτο. *Alciphr.* epist. 3, 70. steht ἐν παιδίας μέρει für ἐν παιδίᾳ. *Diogen.* Lært. ἐν μέρει σκώμματος. *Dio Chrys.* orat 3, 1. ἐλήφησαν ἐν προσθήκης μέρει.

Tob 2, 1. Mit νουμηνία überſetzen die LXX gewöhnlich חֹדֶשׁ 1 Sam. 20, 5. 2 Chron. 2, 4. 29, 17. Ezech. 23, 34. Hoſ. 2, 11. Ueber das Feſt ſelbſt ſiehe 4 Moſ. 28. —— σαββάτων. Aus dem Plural ſchloſſen mehrere Ausleger, P. denke an die dreierlei Sabbathe, nämlich das Sabbathjubeljahr (alle 50 Jahre), den Sabbath des Landes (alle 7 Jahre) und den wöchentlichen Sabbath. So Heumann. Dagegen meint Brucker, es ſei hier theils an den gewöhnlichen, theils an den nach 7 Wochen folgenden Sabbath zu denken, weil letzterer nach Philo bei den Therapeuten in Aegypten beſonders feierlich geweſen ſei. Gegen dieſe Vermuthung läßt ſich anführen, daß im N. Teſt. niemals ein anderer Sabbath als der wöchentliche vorkömmt. Auch bedeutet das Wort im A. Teſt., wenn es neben den beiden andern Feſten genannt wird, den wöchentlichen Sabbath mit Unterſcheidung von den andern. 2 Kön. 4, 23. Jeſ. 1, 13. 66, 23. Ezech. 46, 3. Der Plural ſteht demnach wie Matth. 12, 1. Luk. 4, 16. für den Singular, und iſt vielleicht, wie Winer vermuthet, eine bloße Nachahmung der aramäiſchen Form שַׁבְּתָא. Ohne allen Grund will in dem Verſe Grotius nicht allein jüdiſche, ſondern, beſonders in den erſten Worten, auch pythagoräiſche Lehrer beſtritten ſehen.

V. 17. Der Ap. gibt den Grund an, warum die Koloſſer nicht mehr an das Halten der im vorigen Vers genannten Dinge gebunden ſeien. —— ἅ iſt nicht mit J. A. Richter allein auf das nächſtvorhergehende σαββάτων zu beziehen, ſo daß der Sinn wäre: ἃ σάββατά ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων σαββάτων, ſondern im Allgemeinen auf die Gegenſtände des Ceremonialgeſetzes, die V. 16. genannt waren. Uebrigens darf das Relativ ἅ nur auf das rein Moſaiſche, nicht auch auf die Zuſätze der jüdiſchen Lehrer bezogen werden, da nur jenes als ein göttliches Geſetz σκιά, Typus und Vorbild ſein konnte. Man muß daher entweder V. 16. nur an dieß Geſetz denken, oder mit Flatt ἅ durch qualia, cujus generis res überſetzen. —— σκιά Bengel, umbra,

vitæ expers. —— τῶν μελλόντων sc. ἀγαθῶν. Hebr. 10, 1. 8, 5. (7, 19.). Die Lesart μενόντων ist eine bloße und zwar ganz unnöthige Conjectur von Mangey. In μελλ. liegt schon der Begriff des Bleibens und Bestehens dieser verheißenen Güter. —— τὸ δὲ σῶμα für res, veritas ipsa. Photius erklärt es daher: τουτέστιν ἡ ἀλήθεια. Dieser metaphorische Gebrauch von σκιὰ und σῶμα findet sich auch öfter bei Profanschriftstellern, freilich nicht in ganz gleichem Sinn [156]). —— Χριστοῦ. Der in ältern Ausgaben davor stehende Artikel τοῦ fehlt in D. E F. G. und vielen andern Hdschr. und ist mit Recht aus dem Texte entfernt worden. Der Cod. 66 liest am Rand ὁ Χριστὸς, so auch die Peschito und die arabische Uebersetzung des Erpenius. Offenbar ist dieß nur erklärendes Glossem, da der Genitiv etwas undeutlich ist. Er steht ähnlich wie die Lateiner ihn brauchen, z. B. summa miseria est belli civilis. Grotius: ad Christum pertinet, ab eo solo petenda est. Storr und Flatt: ex Christo pendet [157]). Dieß ist natürlicher und einfacher, als Bengels Erklärung, der eine Anspielung auf den Leib Christi selbst findet, durch den am Passahfest (ἑορτὴ) das Vorbild erfüllt worden; also τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα est σῶμα i. e. res Christiana, veritas. — Daß unsere Stelle dafür beweisend ist, daß man das Ceremonialgesetz als Typus anzusehen hat, leidet keinen Zweifel. Spencer gab sich bekanntlich in seinem Buche de legibus ritualibus Hebræorum große Mühe, diese Ansicht des Ceremonialgesetzes als unrichtig und nicht neutestamentlich darzustellen. Er gibt als Sinn der Stelle (1, 2, 15.) an: veritas ipsa h. e. ipsa illa futura bona in Christo quærenda, ab ipso repetenda, alle Einsetzungen jenes Gesetzes seien in Vergleich mit der wesentlichen

156) *Lucian.* Hermot. 79. pag. 566. ὀρθῶς τις φαίη σκιὰν ὑμᾶς θηρεύειν, ἐάσαντες τὸ σῶμα. *Joseph* 6. J. 2, 42. ἦκει παρὰ τοῦ δεσπότου σκιὰν αἰτησάμενος βασιλείας, ἧς ἥρπασεν ἑαυτῷ τὸ ὄνομα. Cic. off. 3, 17. Nos veri juris germanæque justitiæ solidam et expressam effigiem nullam tenemus. Umbra et imaginibus utimur.

157) Vergl. Winers Gramm. pag. 302. not. *).

Wahrheit, die Christus uns durch sein Evangelium entdeckt habe, bloße Schatten. Er findet demnach den Vergleichungspunkt zwischen dem Gesetz und einem Schatten in der Richtigkeit beider. Das Grundfalsche dieser Behauptung, von der Wolf sagt: facile patet, quo hæc tendant, ne scilicit instituta illa Mosaica Christum dominum nostrum respexisse existimentur, leuchtet schon daraus hervor, daß dem Ap. jenes Gesetz ein göttliches, und also an und für sich nicht etwas ganz leeres und nichtiges war. Das tertium comparationis liegt also darin, daß der Schatten ein Zeichen und Bild, obwohl ein unvollkommenes dunkles Bild des Körpers ist, und daß er selbst nichts vermag, sondern alles Handeln, Wirken und Leben, Sache des Körpers selbst ist. — Noch ist zu bemerken, daß Einige σῶμα für den geistlichen Leib Christi, die Kirche, nehmen. So nach einem ungenannten Ausleger in den Hallischen observatt. (6, 13.) bei Wolf neuerdings Schultheß: der übersetzt: corpus autem, quod quæritur, est Christi corpus i. e. ecclesia Dei, novum fœdus. Es ist ihm von Fritzsche sen. richtig entgegnet worden, daß so wenig die Neumonde ꝛc. ꝛc. die jüdische Gemeinde ausmachten, das ihnen gegenüberstehende σῶμα die christliche Gemeinde sein könne. — Schon die alten griech. Ausleger erwähnen, daß Manche die Worte: τὸ δὲ σῶμα χριστοῦ zu dem folgenden Verse ziehen: „ihr seid der Körper Christi, und euch soll daher niemand καταβραβεύειν." Auch Augustinus (ad Paulin. 149. cp. 59) und Photius gedenken dieser Verbindung, von der Calvin mit Recht sagt: hoc mihi videtur nimium violentum, ut nulla ratione admitti possit. Abgesehen von dem offenbaren Gegensatz von σκιὰ und σῶμα, widerräth das nach μηδεὶς stehende ὑμᾶς diese Verbindung aufs bestimmteste.

V. 18. In den beiden vorigen Versen hatte P. mehr die falsche praktische Richtung vor Augen, in den beiden folgenden mehr die speculative. καταβραβευέτω. Ein Theil der Ausleger behauptet: βραβεύειν sei τὸ βραβεῖον, præmium,

accipere, καταβραβεύειν daher nach Clerikus præmium contra alium obtinere. Sinn: nemo vobis præmium intercipiat. So nach Chrysostomus und Hieronymus Vorgang Erasmus, Scaliger, Heinsius, Capellus. Elsner entgegnet jedoch, daß βραβεύειν nie de certantibus, sondern immer de βραβευταῖς i. æ. judicibus sacris ludis præsidentibus, gebraucht werde, welche bestimmten, wem der Preis zukomme, und ihn dann austheilten. καταβραβεύειν (nach der Analogie von καταφρονεῖν, καταδικάζειν) daher: rem judiciumve sive artibus sive vi gubernare, ut contra alium feratur sententia [158]). Suidas: τοῦ ἄλλου ἀγωνιζομένου ἄλλον στεφανοῦσθαι λέγει ἀπόστολος καταβραβεύειν. Zonaras (ad can. 35. conc. Laodic.): καταβραβεύειν ἐστὶ τὸ μὴ τὸν νικήσαντα ἀξιοῦν τοῦ βραβείου, ἀλλ' ἑτέρῳ διδόναι αὐτό, ἀδικουμένου τοῦ νικήσαντος. So erklärt auch ein Scholion: καταβρ. ἐστὶν, ὅταν παρ' ἑτέρῳ μὲν ἡ νίκη, παρ' ἑτέρῳ δὲ τὸ βραβεῖον, ὅταν ὁ νικήσας ἐπηρεάζεται. Demgemäß gibt Bengel den Sinn an: ne quis brabeutæ potestatem usurpans atque adeo potestate abutens, vos currentes moderetur, perperamque præscribat, quid sequi, quid fugere debeatis, brabeum accepturi. Ist das Wort dem Sinn nach auch wohl mit κατακρίνειν verwandt, so darf man es doch nicht mit Beza, Hammond, Bolten geradezu für gleich damit erklären, sondern muß den aus seiner etymologischen Bedeutung hervorgehenden Nebenbegriff festhalten. —— θέλων ἐν ταπεινοφρ. καὶ θρησκ. τῶν ἀγγ. Die Verbindung dieser Worte richtet sich nach der Bedeutung von θέλων, die verschieden aufgefaßt worden ist. 1.) Ein Theil der Ausleger denkt an den griech. Sprachgebrauch, nach welchem oft Adverbialbegriffe durch

158) *Demosth.* orat. adv. Mid. p. 398. καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἐπιστάμεθα Στράτωνα ὑπὸ Μειδίου καταβραβευθέντα καὶ παρὰ πάντα τὰ δίκαια ἀτιμωθέντα. Aehnlich braucht Polybius (Exc. Legat. 46) παραβραβεύειν. Uebrigens existirt über dieß Wort sogar eine eigene Dissertation. J. *Floderus*, diss. explicans notionem verbi καταβραβ. Upsal. 1773.

(Aehnlich auch Matth. 9, 13. Mark. 12, 38.). Hesych und Phavorin erklären es daher durch: εὐδοκῶν. Für diese Verbindung des ἐν ταπειν. mit θέλων spricht auch noch besonders der ganze Bau des Satzes, wie schon bemerkt. Wie nämlich jedem der drei andern zu καταβραβ. gehörenden Participien eine nähere Bestimmung beigegeben ist, mit der es ein Ganzes bildet, so auch dem θέλων; es ist gewaltsam, dieselbe von ihm zu trennen, zumal da sie sich sprachlich so gut rechtfertigen läßt, und man nicht eine Verwechslung der Präpositionen (ἐν für διὰ) annehmen muß, wie es der Fall ist, wenn man ἐν ταπειν. mit καταβρ. verbindet. —— ταπεινοφροσύνη. Mösselt, Bolten und Rosenmüller geben dem Worte die Bedeutung tenuitas in victu, severitas in cohibendo appetitu ciborum, indem sie sich auf V. 23. berufen, wo es mit ἀφειδία τοῦ σώματος verbunden sei, ingleichen auf Lev. 16, 29. 31., wo ταπεινοῦν τὴν ψυχὴν appetitui vim afferre heiße. Allein dieß kann nichts beweisen, und jene Uebersetzung läßt sich durchaus nicht rechtfertigen. Auch ist überhaupt kein Grund vorhanden, von der gewöhnlichen Bedeutung humilitas, humiliatio, abzugehen. Wie aber 1 Kor. 1, 21. μωρία scheinbare Thorheit, so hier ταπεινοφροσύνη scheinbare Demuth. Davenant: nonnulli hæc exponunt de simulata humilitate ipsorum seductorum, sed probabilior est veterum sententia, apostolum de humilitate quadam præpostera loqui. —— καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων. Suidas: θρησκεία· ἡ λατρεία. Das Wort wird überhaupt vom religiösen Cultus meistens gebraucht [161]). Ueber den Genitiv τῶν ἀγγ. trennen sich die Ausleger, indem ihn die einen subjective, die andern objective erklären. Im erstern

---

161) Plutarch leitet (vita Alex. pag. 665.) das Wort von den Thraciern ab, und behauptet, es würden abergläubische Ceremonien darunter verstanden: ἀφ' ὧν sagt er, δοκεῖ καὶ, τὸ θρησκεύειν ὄνομα ταῖς κατακόροις γενέσθαι καὶ περιέργοις ἱερουργίαις. Auch Dionysius Halikar. 2 pag. 124 stellt zusammen ἁγνείας τε καὶ θρησκείας καὶ καθαρμούς. Allein θρησκεία wird auch im guten Sinn vom Dienste Gottes gebraucht. Siehe Note 163.

Fall finden wiederum dreierlei Auslegungen statt. a.) Der Dienst, der von Engeln gelehrt oder vorgeschrieben wird, d. h. von dem man vorgab, ihn durch einen besondern Unterricht von Engeln, durch Visionen, erhalten zu haben. So Tertullian (c. Marc. 5, 19.). b.) Der Dienst, den die Engel den aus der materiellen Welt in die Engel- oder Geisterwelt aufsteigenden Seelen bei Gott leisten. So Brucker. c.) Die meisten halten aber den Ausdruck für gleich mit θρησκεία ἀγγελικὴ, und erklären entweder: cultus talis, quem angeli Deo exhibent, quali angeli ornati et instructi esse solent, wie Schöttgen, oder: habitus aliquis angelicus, wie Wolf. Unter diesem habitus verstehen dann Nösselt und Rosenmüller studium singularis sanctitatis. Dieser Auslegung folgen alle die, welche die öfter in unserm Briefe vorkommenden Ausdrücke ἐξουσίαι, ἀρχαὶ, θρόνοι &c. für Benennungen menschlicher (geistlicher oder weltlicher) Obrigkeiten und Aemter halten, oder überhaupt rein jüdische Irrlehrer bestritten glauben. Die Gründe, welche man überhaupt für den Genitiv ἀγγ. als Subject anführt, sind folgende: 1.) θρησκεία werde nirgends mit dem Genitiv des Objects, dem die Verehrung geleistet wird, verbunden, sondern (nach Wolf) simpliciter de religioso cultu nunc quidem vero, nunc superstitioso gebraucht, wie Apg. 26, 5. — 2.) V. 23. werde ἐθελοθρησκεία mit ταπεινοφρ. ohne τῶν ἀγγ. verbunden, woraus erhelle, daß auch hier der Ausdruck de singulari et affectata quadam religionis specie zu verstehen sei. — 3.) Brucker beruft sich darauf, daß den Juden nach dem Babylonischen Exil der Engeldienst aufs strengste untersagt gewesen sei. — 4.) Der Genitiv, sagt Tittmann (de Vestigiis Gnost. in N. T. p. 120 fg.) müsse nicht blos mit θρησκ. sondern auch mit ταπεινοφρ. verbunden werden, und zeige dann die magnitudo oder excellentia und dignitas beider an, da nach hebr. Sprachgebrauch der Namen „Gott" oder „Engel" oft nur zur Bezeichnung der Größe oder Vortrefflichkeit einer Sache diene. Er führt dafür an: 2 Sam. 14, 17. und 20.

19, 27. Apg. 6, 15.[162]). —— Diese ganze Auslegung mag wohl bei den meisten mit aus dem Wunsch hauptsächlich gekommen sein, in unserer Stelle kein Hinderniß zu haben, unter ἀρχαὶ und ἐξουσίαι menschliche Aemter verstehen, und der Meinung, es komme überhaupt in unserm Briefe nichts von höhern Geistern vor, treu bleiben zu können. Alle angeführten Gründe sind nämlich theils ganz falsch, theils sehr schwach. Daß man vielmehr den Genitiv objectiv nehmen muß, cultus, qui angelis præstatur, dafür sprechen unwiderlegbare Gründe. Was vorerst das Sprachliche betrifft, so steht θρησκεία sehr oft mit dem Genitiv des Objects [163]), und wird außerdem nach Bretschneiders Bemerkung (Dogm. I, p. 669) niemals von der Religiosität als Gesinnung, wie es nach jener Erklärung der Fall sein müßte, gebraucht. Auch Apg. 26, 5. ist τοῦ θεοῦ zu ergänzen. Ferner nöthiget das Relativum ἃ, das genau anknüpft, anzunehmen, daß der folgende Satz mit der θρησκ. τῶν ἀγγ. in einer gewissen Beziehung stehe. Diese fällt aber weg, wenn man letzteres nur „de solo externo habitu vitaque" versteht. Daß der Ap. ἃ auf θρ. ἀγγ. bezogen haben will, geht daraus hervor, daß er, während bei den 3 Participien θέλων, φυσιούμ. und κρατῶν das Object nachsteht, dasselbe vor ἐμβ. gesetzt hat, eben um der genauen Verbindung mit ἀγγέλων willen. Richtig bemerkt auch Flatt: „Die Gottesverehrung derer, von denen hier die Rede ist, war der Gottesverehrung der Engel insofern sehr unähnlich,

---

162) Auffallend ist es, daß keiner dieser Ausleger sich auf Epiphanius beruft, der hær. 60. von Häretikern spricht, die ἀγγελικοὶ genannt wurden. Er gibt drei Vermuthungen des Grundes dieser Benennung an, wovon die letzte: διὰ τὸ ἐν τάξει ἀγγέλων ἑαυτοὺς σεμνύειν, καὶ βίῳ ἐξοχωτάτῳ ἄγεσθαι, was ganz zu der angeführten Erklärung paßte.

163) *Herodian* 5. τῇ ἱεροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ σχολάζειν τοῦ θεοῦ. *Joseph.* Ant. 4, 4, 1. περὶ τὴν θεοῦ θρησκείαν ἐσπουδάκασιν. vergl. ibid. 4, 8, 44. 5, 1, 25. 8, 8, 4. 8, 15, 2. 9, 5, 1. *Eusebius* hist. eccl. 6, 41. θρησκεία τῶν δαιμονίων. Auch Buch der Weisheit 14, 27.: ἡ γὰρ τῶν ἀνωνύμων εἰδώλων θρησκεία παντὸς ἀρχὴ κακοῦ ἐστιν.

als sie auf manche willkührliche äußere Gebräuche und Handlungen einen sehr großen Werth legte." Was sodann das Historische betrifft, so ist wohl zu erwägen, daß es der Ap. ja nicht mit reinen strengen Juden, sondern mit solchen zu thun hat, die orientalische Theosopheme mit dem Mosaismus vermengten. Außerdem erhellt aus Tob. 12, 12. und 15. und Philo de somn. pag. 586, daß die Juden auch nach dem Babyl. Exil die Engel als Mittler zwischen Gott und den Menschen betrachteten. Endlich spricht aber auch entscheidend für die Auslegung des ἀγγέλων als Objects-Genitiv die wirkliche, geschichtlich erwiesene Verehrung der Engel in jenen Gegenden bis zum 4ten Jahrhundert, so daß die Synode zu Laodicea im Jahr 364 sich genöthigt sah, folgenden Canon aufzustellen: οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, καὶ ἀπιέναι, καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν, καὶ συνάξεις ποιεῖν, ἅπερ ἀπηγόρευται. Εἴ τις οὖν εὑρεθῇ ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρείᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα, ὅτι ἐγκατέλιπε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ εἰδωλολατρείᾳ προσῆλθε [164]). Der Canon bestritt also ganz denselben Irrthum, wie hier der Ap. Zonaras erzählt, daß jene Synode sich auf unsere Stelle als Beweis berufen habe, und setzt hinzu: αἵρεσις ἦν παλαιὰ λεγόντων τινῶν, ὅτι οὐ δεῖ τὸν Χριστὸν ἐπικαλεῖσθαι εἰς βοήθειαν, ἢ εἰς προσαγωγὴν τὴν πρὸς τὸν θεὸν, ἀλλὰ τοὺς ἀγγέλους. Theodoret zu unserer Stelle: ἔμεινε δὲ τοῦτο τὸ πάθος (sc. τοὺς ἀγγέλους σέβειν) ἐν τῇ Φρυγίᾳ καὶ Πισιδίᾳ μέχρι πολλοῦ, οὗ δὴ χάριν καὶ συνελθοῦσα σύνοδος ἐν Λαοδικείᾳ τῆς Φρυγίας νόμῳ κεκώλυκε τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσεύχεσθαι. Diese Erklärung, welcher alle ältern Ausleger beipflichten, stimmt um so mehr mit der öfter gemachten Bemerkung überein, daß ἐξουσίαι, ἀρχαὶ, θρόνοι Namen höherer Geister sind, die von den Irrlehrern über Christum gestellt wurden, oder durch die man gleichen oder bessern Zugang zu Gott zu erlangen glaubte. Auch paßt nur zu dieser Erklärung das vorhergehende ταπει-

164) Vergl. *Mansi* collect. Conc. II, pag. 570.

ταπεινοφροσύνη. Denn, wie Flatt gegen die widerlegte Erklärung des Genitivs ἀγγ. sagt: „sich einbilden wollen, oder sich den Schein geben wollen, daß man Gott wie die Engel verehre, ist weder wahre noch scheinbare Demuth.“ Das genau verbindende καὶ hat nämlich die Kraft, als stünde ταπεινοφ. τῇ ἐν τῇ θρησκείᾳ. So Grotius, Bengel und Andere. Habet, sagt Ersterer, speciem modestiæ non audere deum accedere, sed ad angelos preces deferre ad deum deferendas. Theodoret: τοῦτο (nämlich τὸ σέβειν τοὺς ἀγγέλους) τοίνυν συναβούλευον ἐκεῖνοι γίνεσθαι, ταπεινοφροσύνῃ δῆθεν κεχρημένοι, καὶ λέγοντες ὡς ἀόρατος ὁ τῶν ὅλων θεὸς ἀνέφικτός τε καὶ ἀκατάληπτος, καὶ προσήκει διὰ τῶν ἀγγέλων τὴν θείαν ὑμνεῖσθαι πραγματεύεσθαι. Davenant: sub humilitatis prætextu illum cultum introducebant. Ganz unrichtig ist die Meinung des Hieronymus (ad Algas. 10), des Clemens von Alex. (Strom 6.) und des Ambrosius zur Stelle, daß unter θρησκεία τῶν ἀγγ. diejenige jüdische Abgötterei gemeint sei, nach der die spätern Juden Sonne, Mond und Sterne beseelt geglaubt und verehrt hätten. — ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων. Die Lesart ἑώρα κενεμβατεύων ist bloße Conjectur. Die Verbindung gibt Flatt an: „Wollten sie den Engeln eine besondere religiöse Verehrung erweisen, so mußte mit dieser Praxis wohl auch eine gewisse Theorie in Beziehung auf die Engel verbunden sein, eine gewisse geheime Geisterlehre. Darauf beziehen sich die Worte ἃ μη ἑώρ. ἐμβ.“ Die eigentliche Bedeutung von ἐμβατεύειν ist ingredi. Es wird mit dem bloßen Accusativ oder mit εἰς, zuweilen auch mit dem Dativ konstruirt. In metaphorischem Sinn wird es vom Eingehen in geistige Dinge, also vom Erforschen derselben gebraucht. Varinus erklärt es durch: τὰ ἔνδον ἐξερευνῆσαι, ἢ σκοπῆσαι, ἐξετάζειν. So auch Phavorin. Es kommt sowohl von dem alles durchdringenden und erforschenden Gott vor, als auch von Menschen, die unerforschliche Dinge erforschen, in sie eindringen wollen. [165]). In der

165) *Philo* de Plant. Noë p. 225. ὥσπερ ἔνιοι τῶν ἀνεπιμόν-

letzten Bedeutung hier. Der Ap. konnte nicht besser die Spekulationen der Irrlehrer über die höhere Geisterwelt bezeichnen, als mit diesem Wort. Bengel: τὸ ἐμβατεύων fastum catabrabeutæ exprimit. Ganz unrichtig ist daher die Bedeutung, die ihm Erasmus gibt, der es von ἐμβάδες tragici cothurni ableitet; quod in his sublimes et fastuosi incedant, qui regem aut deum agunt in tragœdia. Ihm folgt auch Cornelius a Lapide. Augustinus übersetzt inculcans, als ob er ἐμβαζευόν gelesen hätte. — Das Object des ἐμβατεύειν ist durch einen ganzen Satz ausgedrückt, der jedoch zugleich an das vorhergehende ἀγγέλων durch das Relativ genau angeknüpft ist, um anzuzeigen, daß dieß Spekuliren hauptsächlich die höhern (nach der Meinung der Irrlehrer emanirten) Geister zum Gegenstand hatte. ὁρᾷ hier vom geistigen Sehen oder Schauen wie Joh. 1, 18. 6, 46. 14, 7. Statt μὴ haben die Cod. F. G. οὐκ, was aber sicher unrichtig ist, denn die Unbestimmtheit des Satzes verlangt μὴ [166]). A. B. D., die koptische Uebersetzung und die Hdschr. die Augustinus und Ambrosius hatten, lassen die Verneinung ganz weg. Der Sinn wird dadurch nicht bedeutend verändert. Auch ohne μὴ nämlich liegt immer etwas negatives im Satze, ἑώρακεν wäre dann in malam partem zu nehmen: „was er gesehen oder erkannt zu haben meint." Denn läge dieß nicht darin, so würde der Ap. eingestehen, daß jene Menschen wirklich Offenbarungen über die Geisterwelt hätten, und somit ihre Lehre eher anempfehlen, wovon er gerade das

---

των τὰ φρέατα τὸ ζητούμενον ὕδωρ πολλάκις οὐχ εὗρον, οὕτως οἱ προσωτέρω χωροῦντες τῶν ἐπιστημῶν καὶ ἐπιπλέον ἐμβατεύοντες αὐταῖς, ἀδυνατοῦτι τοῦ τέλους ἐπιψαῦσαι. *Xenoph.* Conviv. τὸ εἶδον ὅτε παρὰ τῷ γραμματιστῇ ἐν τῷ βίβλῳ ἀμφότεροι ἐμβατεύετε τι. — *Chrysost.* hom. 2. in ep. ad Philipp. θεὸς ἐμβατεύει τὰς καρδίας τῶν ἀνθρώπων. *Theophanes* hom. 23. ὁ τα κεκρυμμένα εἰδώς, καὶ τοῖς τῆς καρδίας ἐμβατεύων κρύπτοις. — *Athanas.* ad Matth. 11, 27. (I, p. 152.) τολμηρὸν ἐμβατεύειν τὴν ἀπερινόητον φύσιν. — *Gregor Naz.* τοῖς τῆς προνοίας λόγοις ἐμβατεύειν. — *Isidor Pel.* τὰ θεῖα ὑπερφυῶς ἐμβατεύειν.

166) Ueber μὴ nach dem Relativ siehe Winers Gramm. p. 403.

Gegentheil hier thun will (vergl. Wolf zur Stelle). Man thut aber auf jeden Fall beſſer, jene Partikel, die auch ſo viele äußere Zeugniſſe für ſich hat, beizubehalten. Das Perfect geradezu fürs Präſens zu nehmen, nach Heumann, iſt willkührlich und unnöthig. P. will ſagen, ihre Spekulationen bezögen ſich auf Gegenſtände, von denen ſie keine richtige Erkenntniß hätten und auch nicht haben könnten, die für ihre Erkenntniß unerreichbar ſeien. Erwägt man, daß der ganze Satz: ἃ — ἐμβατ. dem οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν gegenüberſteht, ſo geht daraus hervor, daß, wie ſchon mehrmals bemerkt worden, die Spekulation der jüdiſchen Theoſophen Chriſtum als den εἷς μεσίτης (1 Tim. 2, 5. wo ähnliche Irrlehrer beſtritten ſind) nicht gelten ließ, ſondern den Zugang zu Gott durch die Verbindung mit andern himmliſchen Geiſtern feſtſetzte, welche man über Chriſtum ſtellte. Bemerke übrigens: wie V. 8. die φιλοσοφία οὐ κατὰ Χριστὸν, ſo wird hier das ὁρᾷν ohne das κρατεῖν τὴν κεφαλὴν verworfen. Und wie die Verwerfung Chriſti als des Hauptes aller Geiſter V. 10. mit der φιλοσοφία der Irrlehrer, ſo wird ſie hier mit dem ſpekulativen ὁρᾷν in Verbindung gebracht. —— εἰκῇ φυσιούμενος. Erasmus, Heumann, A. Morus ziehen εἰκῇ noch zu ἐμβατεύων, in welchem Fall das οὐ κρ. τὴν κεφ. den erklärenden Grund des frustra angäbe. Allein der Begriff des frustra liegt ſchon hinlänglich in den vorhergehenden Worten ſelbſt; auch ſind alle alten Ausgaben und Ausleger dagegen. Beſſer verbindet man es mit φυσιούμ. in der gewöhnlichen Bedeutung temere, sine justa causa et ratione. Matth. 5, 22. 1 Kor. 15, 2. Heſychius: ἀκαίρως. Sprüchw. 28, 25. [167]). Das φυσιούμ. erklärt Heſych richtig durch: τυφούμενος, ἐπηρεμένος, κενοδοξῶν. 1 Kor. 4, 6. 18. 19. 5, 2. 8, 1. 13, 4. [168]).

---

167) *Xenoph.* Ages. 2, 7. εἰκῇ κινδυνεύοντα. *Polyb.* 1, 25. werden εἰκῇ und ἀλογίστως als ſynonym mit einander verbunden. vergl. *Perizon.* ad Aelian. h. v. 4, 1.

168) *Philo* de vita Mos. 3, p. 694. von den Leviten: οὗτοι φυσηθέντες ἐπὶ τῇ τοῦ οἰκείου πλήθους περισυσίᾳ, τῆς τῶν ἱερέων κατεφρόνουν ὀλιγότητος. de Nom. Mut. p. 1069. ταύταις εἰκὸς ἦν

—— ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, ὑπὸ nicht ex oder propter nach Bretschneider, sondern a. Die Zusammenstellung von νοῦς und σὰρξ kommt nur hier so vor. Unrichtig geben Grotius, Beausobre und Andere νοῦς durch cognitio. Es ist vielmehr facultas cognoscendi, und begreift überhaupt die höchsten Vermögen in sich [169]). σὰρξ ist in demselben Sinn gebraucht wie V. 11. und 13. Wie nun das πνεῦμα, so kann auch die σὰρξ im νοῦς sich wirksam erzeigen. vergl. Ephes. 4, 23. Wir haben kein Wort, das das νοῦς vollständig ausdrückte; denn weder: Vernunft, noch: Gesinnung ist erschöpfend. Am besten übersetzt man: „von ihrem fleischlichen Sinn." Chrysostomus: σαρκικῆς διανοίας, οὐ πνευματικῆς, ἀνθρώπινος ὁ λογισμός. Theodoret zu Röm. 8, 7. φρόνημά ἐστι σαρκὸς, ὡς ἄν τις εἴποι νοῦς σαρκικὰ φρονήσας. Aus diesem νοῦς τῆς σ. kommt die σοφία σαρκικὴ. 2 Kor. 1, 12. Die σοφία πνευματικὴ hingegen aus dem νοῦς πνευματικὸς. Der νοῦς σαρκὸς ist daher auch mehr, als, nach Usteri, νοήματα σαρκικὰ, und auch bei weitem mehr als das Rosenmüllersche mens imbecilla. Dagegen stechen die Worte Calvins recht ab: quisquis ergo suæ rationi innititur, quia carnis totum acumen in eo viget, eum Paulus frustra inflatum esse pronuntiat. Et vere flatus est, quidquid ex se homines sapiunt, nihil ergo solidum nisi in verbo dei. Et nota eos vocari inflatos, qui se humilitatis specie insinuant. Sehr willkührlich bezieht Heinrichs σὰρξ auf den äußerlichen cultus und übersetzt: „Der Thor ist stolz auf seinen äußerlichen Religionskultus." — Ueber den Sinn und die Verbindung mit dem vorhergehenden sagt Bengel treffend: φυσ. antitheton est ταπεινοφροσύνῃ et tamen hæc duo conjuncta sunt. Sehr

---

ταῖς ὑποσχέσεσι τὸν νοῦν ἐκφυσηθέντα μετέωρον ἀρθῆναι. *Plutarch* Cic. 887. ἐπὶ τούτῳ φυσιούμενοι. vergl. *Arrian* diss. Epict. 1, 19. Wettstein Nov. Test. II, p. 113.

169) Suidas: ἡγεμονικὸν, ὁ νοῦς· ἢ τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς· ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίνονται· καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται, ὅπερ ἐστὶν ἐν τῇ καρδίᾳ.

schön schreibt Augustinus an den Paulinus: fit miris modis in hominis anima, ut de falsa humilitate magis infletur, quam si aperte superbiat. Luther: „Sie blasen sich auf und geben vor, ihr Wesen sei das Beste und allein der rechte Weg, daß aller anderer Leben vor ihm stinket und nichts ist. Aber solchen aufgeblasenen fleischlichen Sinn sehen noch fühlen sie nicht vor großer englischer Demuth und Gehorsam. O der Frucht menschlicher Lehre!".

V. 19. καὶ οὐ κρατῶν verbindet Storr gezwungen unmittelbar mit θέλων. Es steht vielmehr, wie bemerkt, ἐμβατεύων gegenüber. κρατεῖν hat nicht die Bedeutung sectari aliquem nach Rosenmüller und andern Neuern, die dann κεφαλήν durch Christum tanquam magistrum erklären, sondern es ist soviel als κατέχων tenens Apg. 3, 11. Offenb. 2, 13. 14. Von der Lehre des Lehrers Christus ist hier gar nicht die Rede, sondern von ihm als dem Gegenstand der Lehre, von der Anerkennung desselben als der κεφαλὴ τῶν πάντων, und also auch als des einigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Denn offenbar steht κεφαλὴ den ἀγγέλοις gegenüber, welche letztere die Irrlehrer als Mittler festhielten, und über Christum stellten. Trefflich Bengel: hic habet fides, ubi figatur. Qui non unice Christum tenet, plane non tenet. Calvin: Observandum est, de quibus loquatur, nempe de iis, qui non aperte repudiabant vel abnegabant Christum, sed qui officium ejus et virtutem non probe tenentes, alia salutis adminicula et media excogitando, non solide in eo fixi erant. Dicit itaque, non aliter ecclesiam stare, quam si omnia illi a Christo capite subministrentur. —— ἐξ οὗ hält Bengel fürs Neutrum: ex quo, sc. tenendo caput, was aber durch Ephes. 4, 15. sich als unrichtig erweist. Das dort stehende χριστὸς hat P. bei κεφ. im Sinn, und setzt darum das Relativ im Maskulinum. Vergl. Phil. 3, 20. 1 Joh. 5, 21. Flatt übersetzt: „durch dessen Wirksamkeit," was nur zum Theil richtig ist. „ἐκ, sagt Winer (Gramm. p. 314) steht

in Bezug auf solche Gegenstände, die aus dem Innern eines andern hervorkommen." Es wird also hier damit angezeigt, daß Christus die Quelle alles geistigen Lebens und Wachsthums sei. —— πᾶν τὸ σῶμα totum ecclesiæ corpus. Siehe zu Kap. 1, 18. —— διὰ . . . συμβιβαζόμενον. Ueber das letzte Wort siehe zu Vers 2. ἐπιχορ. ist so viel als ἐπιχορηγίαν (auxilium) accipiens. Sir 25, 22. Im Passiv steht es nur an unsrer Stelle. Grotius: ἐπιχορηγ. accipere ea, quæ corpori alendo sunt necessaria. ἁφὴ junctura, commissura, das Gelenke. σύνδεσμος ist zwar allgemein vinculum, wird aber öfter in dieser Verbindung gebraucht [170]). Der Unterschied, den Davenant zwischen ἁφὴ und σύνδεσμος hier macht, und die Verbindung des erstern mit ἐπιχορ. des letztern mit συμβιβ, die er wie Bengel für nothwendig erachtet (prius respicit, sagt er, unionem membrorum ad Christum, posterius unionem et colligationem membrorum inter se: ex utroque sequitur augmentum ecclesiæ) scheint etwas zu gesucht. Theophylact: ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πνεῦμα ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου εἰς πᾶν τὸ σῶμα διαδίδοται διὰ τῶν νεύρων, καὶ ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἐστι πᾶσα αἴσθησις, καὶ πᾶσα κίνησις· οὕτω καὶ τὸ τῆς ἐκκλησίας σῶμα ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐπιχορηγεῖται, τουτέστι λαμβάνει τὸ ζῆν καὶ αὔξειν πνευματικῶς. Πότε δὲ τοῦτο ἔχει; ὅτε συμβιβάζεται, τουτέστι συναφείαν ἔχει πρὸς αὐτόν. τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων, τὴν ἐπιχορηγίαν τῆς αὐξήσεως δίδωσιν. ὡς εἴγε ἀσύνθετον εἴη καὶ ἀσυναφὲς τὸ σῶμα πρὸς τὴν κεφαλήν, καὶ οὐ συμβιβάζεται πρὸς αὐτήν, τουτέστιν, οὐ συντίθεται, οὐκ ἂν οὔτε ἡ ἐπιχορήγησις τοῦ πνεύματος γίνοιτο, οὔτε ἡ αὔξησις τοῦ θεοῦ, τουτέστιν ἡ τῆς κατὰ θεὸν πολιτείας τῆς ἀρίστης. —— αὔξει τὴν αὔξησιν, der bekannte Gräcismus, wie μαχὴν μάχεσθαι. Der Genitiv

170) *Galen.* Anatom. 1. ἐννοήσας πρότερον, ὡς τριτὴ χρεία τῆς τῶν τοιούτων σωμάτων [συνδέσμων] τῆς φύσεως ἡ μὲν ἐφ' ἧπερ καὶ τὸ εὔνομα αὐτῆς, ἐξ ὅστοῦ γὰρ εἰς ὅστοῦν ἐμφυόμενα σύνδεσμος ἀμφοῖν γίγνεται κοινός, ἓν τοῦτο μόνον ἐργαζόμενα συνέχειν ἀλλήλων τὰ συνδεσμούμενα τῶν ὀστῶν.

τοῦ θεοῦ ist verschieden erklärt worden. Einige übersetzen nach Grotius: incrementum, quod a Deo est vel venit. Flatt: „Wachsthum, das von Gott selbst befördert wird." Wahl: „ein durch Gott gewirktes Wachsthum." Dieß ist deßhalb nicht richtig, weil ja Christus als der das Wachsthum wirkende durch ἐξ οὗ dargestellt wird. Nicht besser ists in dem Zusatze nur eine hebräischartige Umschreibung des Superlativs zu finden, wie Storr: divinitus i. e. mirifice crescit. Michaelis sucht: „damit der ganze Leib wachse und diejenige Größe erlange, die einem Leibe gebührt, den Gott selbst als seinen Tempel bewohnen will." Besser: incrementum, quod Deus vult et probat, das durch Gottes Segen zugleich gedeiht. Calvin: Deus igitur non probat quodvis augmentum, sed quod ad caput dirigitur. Daß dieß Wachsthum seinen Grund allein in Christo habe, leugneten die Irrlehrer. Da der Vers überhaupt von lauter Stellen eingeschlossen ist, in denen beinahe jedes Wort polemische Tendenz hat, so wird es mit Brucker nicht zu viel gefolgert sein, wenn man annimmt, P. setze hier die genaue Verbindung des Leibes Christi, der Gemeinde, unter sich, in ihren Gliedern, und besonders mit ihrem Haupte, durch welches ihr das göttliche Leben zufließt, dem Emanationssystem jener Theosophen entgegen, nach welchem der Mensch durch Aufsteigen in eine immer höhere der mit einander verbundenen Emanationen endlich zu Gott oder ins πλήρωμα zurückkehrt.

V. 20. Ei. Bengel: continuatur illatio versu 16 cœpta. Das in ältern Ausgaben folgende οὖν ist nach dem Zeugniß der Hdschr. A. B. C. D. E. F. G. und vieler andern von Griesbach und Knapp ausgeschieden worden. —— ἀπεθάνετε hält Grotius für so viel als ἀπαλλάττεσθαι, Rosenmüller übersetzt: renuntiavistis, beides nicht genau. Mit Recht sagt Calvin: mortis nomen abrogationem significat, sed est expressius et ἐμφατικώτερον. Davenant: mortuum esse h. l. est liberatum esse ab elementis

mundi, ita ut nihilo plus juris in te habeant, quam leges mundanæ in mortuos. Gal. 2, 19. Man muß aber dabei wohl achten auf das folgende σὺν Χριστῷ. In σὺν liegt nicht nur der Begriff der Aehnlichkeit, sondern der geistigen Gemeinschaft. 1 Thess. 5, 10. zeigt dieß deutlich [171]). Der Ap. weist damit offenbar auf das V. 14. Gesagte, daß nämlich durch Christi Tod das Ceremonialgesetz aufgehoben sei. Beza gibt als Grund dieser Ausdrucksweise an: primum, quod morte sublata fuerit illa obligatio, deinde quod hæc nostra liberatio a mortis Christi participatione pendeat, qui novum fœdus, abolito priore, sanxit suo sanguine. Man kann daher übersetzen: „Wenn ihr durch die Theilnahme an den Früchten des Todes Jesu frei geworden seid von den ꝛc. ꝛc." ἀπὸ steht ganz wie gewöhlich in Bezug auf solche Gegenstände, die vorher mit einem andern verbunden nun von ihm getrennt sind (vergl. Winers Grammatik p. 317). Daß unter στοιχεῖα τοῦ κόσμου das Ritualgesetz zu verstehen, ist zu V. 8. gezeigt worden. Auf die Beziehung unserer Worte auf V. 14. gar nicht achtend, umschreibt Schleusner sehr matt: si ad exemplum Christi valedixistis œconomiæ Mosaicæ, und ebenso Heinrichs: cum Messia (qui novi regni sui conditor, primus quasi ἀπέβαινε ἀπὸ τῶν στοιχ.) eo, quod ad ejus signa accessistis. —— τί ὡς ζῶντες. κ. τ. λ. Die Verbindung wird gewöhnlich so angegeben: „Wenn ihr von dem Gesetz befreit seid, warum lasset ihr euch denn die Satzungen desselben von Neuem aufladen?" Dieß ist aber unrichtig. Schon Beza streitet dagegen. P. will vielmehr sagen: „Wenn ihr sogar von der Verbindlichkeit gegen das Gesetz, das von Gott gegeben ist, als der παιδαγωγὸς, befreit seid durch Christi Tod, wie kommt es, daß ihr euch Gesetze und Vorschriften, die rein menschlichen Ursprungs sind und ohne alle göttliche Autorität, aufbürden lasset. τί statt διὰ τί. Die Vulg.: quid adhuc. Der Cod. Clarom. liest διὰ τί πάλιν. So wenig

171) Vergl. Winers Grammatik, p. 335.

ἀποθάνετε aufs äußerliche Sterben, so wenig geht ζῶντες aufs äußerliche Leben, wie es Heinrichs nimmt, sondern es steht emphatisch: „als hättet oder erlangtet ihr das (wahre, rechte) Leben, dadurch daß ihr ꝛc. ꝛc.“ Können die στοιχεῖα τοῦ κόσμου nicht das Leben geben, so können es die menschlichen δόγματα noch viel weniger. Diese Erklärung scheint besser, als ζῆν im Gegensatz gegen ἀποθαν. das hier „befreit sein“ heiße, in der Bedeutung: „gebunden sein“ zu nehmen. Das ἐν κόσμῳ steht dem τοῦ κόσμου offenbar gegenüber. Wie viele Ausleger das letztere für: die jüdische Welt, das Judenthum nehmen, so übersetzen sie dann auch das ἐν κόσμῳ durch in Judaismo. Schöttgen supplirt τούτῳ dabei, und vergleicht בעולם הזה, sub veteri testamento. Dieß ist unrichtig. Daß κόσμος bei στοιχεῖα nicht: Judenthum heiße, ist oben zu V. 8. gezeigt; demnach kann auch das korrespondirende ἐν κόσμῳ nicht davon genommen werden. Auch liegt dieser Erklärung der Irrthum zu Grund, als ob P. in beiden Gliedern des Satzes vom jüdischen Gesetze rede, während er doch einen Schluß vom Größern und Wichtigern (ursprünglich Göttlichen) auf das Kleinere, Unwichtigere (ursprünglich Menschliche) macht. Wie κόσμος bei στοιχεῖα ganz allgemein das Aeußerliche, Sichtbare, Vergängliche bezeichnet, mit dem es das jüdische Ceremonialgesetz (das nur σκιὰ war) zu thun hatte, so heißt auch ἐν κόσμῳ ganz allgemein (es steht deßhalb ohne Artikel) „im Weltlichen, Aeußerlichen.“ Das nämlich hatten die Satzungen der Irrlehrer, von denen einige im folgenden Vers angeführt sind, mit dem jüdischen Gesetz gemein, daß sie sich auf äußerliche vergängliche Dinge (εἰς φθορὰν V. 22.) bezogen. Man kann dann dem ἐν seine eigentliche Bedeutung lassen, oder es auch für διὰ κόσμου nehmen. Der Sinn ist also: „Wenn ihr von der Verbindlichkeit des Gesetzes, das als σκιὰ τῶν μελλόντων es mit äußerlichen Dingen zu thun hatte, jedoch nach göttlicher Autorität, befreit seid, warum lasset ihr euch denn nun gar, als könnte man überhaupt durch Aeußerliches zum Leben und Heil gelangen, von Menschen ersonnene δόγματα aufbürden,

die gleichfalls nur vergängliche äußerliche Dinge betreffen?" —— δογματίζεσθε. Das Activ δογματίζω heißt δόγμα τίθημι oder ποιῶ. Es wird vom Festsetzen und Aufstellen von Gesetzen sowohl (2 Makk. 10, 8. 15, 36. 3 Makk. 4, 11.) als auch von Lehrsätzen besonders der Philosophen gebraucht[172]). Beza, E. Schmid, Wolf, Michaelis halten δογματίζεσθε für das Passiv: δόγμασι oneramini, weil die Kolosser dieselben nicht schon aufgenommen hätten, sondern nur damit beschwert worden seien. Besser nimmt man es mit den Meisten als Medium: „warum lasset ihr euch die δογμ. aufladen." Theodoret: πῶς τοίνυν τῶν ταῦτα διδασκόντων ἀνέχεσθε; Grotius: doceri vos sinitis. Denn daß die Kolosser den Irrlehrern Gehör zu geben wenigstens anfingen, kann nicht bezweifelt werden. Nösselt geht aber zu weit, wenn er das Wort geradezu durch sequi decreta übersetzt.

V. 21. P. gibt nun einige dieser δόγματα an, indem er die Irrlehrer μιμητικῶς redend einführt. Daraus geht aufs deutlichste hervor, daß δόγματα V. 14. nicht von den Lehren Christi selber verstanden, und also auch nicht mit ἐξαλειφας verbunden werden darf. Auffallend ist der Irrthum des Ambrosius, der die folgenden Worte für Gebote des Ap. selbst hält, wodurch er von der Lust an weltlichen Dingen habe abmahnen wollen. —— μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ, μηδὲ θίγῃς. Die Ausleger beziehen theils jedes dieser Worte auf einen besondern Gegenstand, theils alle auf einen und denselben. Die das erste thun, trennen sich aber wieder in Angabe der verschiedenen Gegenstände. Nach Erasmus geht ἅψῃ auf

172) *Diogen. Laert.* 3, 51. αὐτὸ τοίνυν τὸ δογματίζειν ἐστὶ δόγμα τιθέναι, ὡς τὸ νομοθετεῖν νόμους τιθέναι. 8, 1, 19. wird von Pythagoras gesagt: τὰ δ' αὐτὰ καὶ περὶ τῆς ἀκοῆς καὶ τῶν λοιπῶν αἰσθήσεων δογματίζειν. vergl. 7, 1, 28. *Arrian.* diss. Epict. 3, 7. δογματίζων τὰ καλὰ, ποιῶν τὰ αἰσχρά. *Justin.* Mart. apol. 2. p. 561. οἱ ἐν Ἕλλησι τὰ αὐτοῖς ἀρεστὰ δογματίσαντες. pag. 66. οἱ λεγόμενοι Στωικοὶ φιλόσοφοι καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν εἰς πῦρ ἀναλύεσθαι δογματίζουσι. *Clemens* Alex. Str. 1. p. 276. τὰ παρὰ τῶν ἀπιστήμων δογματιζόμενα αἱρέσεων.

die Christen." Außer dem, daß die sprachliche Härte des ἀποχρ. τῶν δογμ. nicht viel gemildert wird, ist gegen diese Erklärung, daß hier nicht von Mosaischen Geboten die Rede ist. — b) Bei ἅ ist τὸ ἅπτειν, τὸ γεύειν, τὸ θίγειν zu ergänzen. Nimmt man dann ἀποχρ. in der Bedeutung abusus, so müssen die Worte ἁ — ἀποχρ. in eine Parenthese, und der Sinn ist: etsi certo fine lex jubet a quorundam tactu et gustu abstinere; si tamen ea ultra extendantur, in abusum contra legis mentem trahuntur. Dagegen richtig Wolf: neque erat apostolus in eo, ut ab abusu tantum cavere juberet suos, qui ritus ejusmodi omnes penitus intercidisse ante tradiderat. Uebersetzt man aber nach derselben Verbindung ἀποχρ. durch usus, so fällt Parenthese und Comma nach ἀποχρ. weg, und der Vers enthält ein Urtheil der Irrlehrer: „Dieses Berühren, Kosten, gereicht, wenn man es thut (ἀποχρήσει), zum Verderben. Allein das nochmalige Ergänzen von ἅπτειν zu ἀποχρήσει ist zu hart und unstatthaft. — c) Zu ἁ muß man die Objecte der 3 vorhergehenden Verben suppliren, ἀπόχρ. durch usus übersetzen, κατὰ τὰ ἐντ. unmittelbar damit verbinden, und die Parenthese streichen. Der Vers enthält dann eine Angabe der Irrlehrer, und hat nach Storr den Sinn: quæ omnia (quæ omnes res) perniciem adferunt usu seu consumtione secundum præcepta hominum. Diese Auslegung ist den vorigen weit vorzuziehen. Nur darf man nicht bei ἁ mit Storr τὴν γυναῖκα als Object ergänzen; denn ἀπόχρησις τῆς γυναικὸς consumtio feminæ läßt sich durchaus nicht vom ehelichen Umgang sagen. Gesetzt aber auch, man supplirt bei ἁ nur βρώματα als Object der 3 Verben, so paßt diese Erklärung doch nicht ganz in den Zusammenhang. Offenbar nämlich stehen die Worte ἅ ἐστι πάντα εἰς φθορὰν zum vorhergehenden in demselben Verhältnisse, wie die ihnen sichtbar gegenüberstehenden und korrespondirenden: ἅτινα ἐστι πρὸς πλησμονὴν V. 23. So gewiß nun diese letztern ein Urtheil des Ap. enthalten, so gewiß auch die erstern. Da aber nach der sprachlich einzig annehmbaren und besten von den bisherigen

Erklärungen nämlich der letzten, die Worte ein Urtheil der Irrlehrer enthalten müßten, so scheint es in jedem Fall besser, φθορὰ nicht vom moralischen geistigen Verderben zu verstehen. 2.) Vom physischen Verderben steht φθορὰ ganz ebenso 2 Petr. 2, 12. vergl. 1 Kor. 15, 42. die LXX Jes. 24, 3. Exod. 18, 18. Jon. 2, 7.[174]). —— εἶναι εἰς τι nach hebr. Sprachgebrauch הָיָה ל fieri aliquid, mit εἰς φθορὰν also perire Jes. 40, 4. 49, 6. Ephes. 5, 31. 2 Kor. 6, 18. —— ἀποχρησις heißt nicht blos Gebrauch, sondern Verbrauch, wie ἀποχράομαι utendo consumo[175]). Es versteht sich alsdann, daß ἃ nur auf das ausgelassene Object der 3 Verben bezogen werden kann. Die Worte lassen sich, wie Grotius und Griesbach thun, in eine Parenthese schließen. Den Sinn gibt kurz und deutlich Castalio an: hæc omnia sc. cibi omnes, quos illi gustare vetant, eo destinati sunt, ut utendo pereant. Luther: „Was sich doch alles unter den Händen verzehret." So alle ältern Ausleger, Chrysost. Theophyl. Theodoret: οὐ σκοπεῖτε ὡς μόνιμον τούτων οὐδὲν; εἰς κόπρον γὰρ ἅπαντα μεταβάλλεται. Oekumenius: φθορᾷ γὰρ ὑπόκειται ἐν τῷ ἀφεδρῶνι. Ingleichen die Reformatoren und die meisten Neuern. Der Ap. sagt demnach Aehnliches, wie Röm. 14, 17. 1 Kor. 6, 13., und wie der Herr selbst Matth. 15, 11. Die Lesart ἀποκρίσει findet sich in keiner Hdschr. Wenn Grotius behauptet, Theophylact und Oekumenius hätten so gelesen, so ist dieß falsch. —— κατὰ τὰ ἐντάλματα κ. τ. λ. ist an δογματις anzuknüpfen. Heinrichs fängt daher, wenn dann doch einmal eine Parenthese gesetzt werden soll, nicht mit Unrecht dieselbe schon nach δογματ. an. Es ist aber überhaupt jede Parenthese unnöthig.

174) *Plutarch.* Al. p. 677. ὡς θήρια, ἐπὶ καταφθορᾷ τῶν ἀνθρώπων γεγόνοτα. *Xenoph.* Cyr. 7, 5, 64. τοῦ δὲ πιστοὶ εἶναι, ἐν τῇ φθορᾷ τῶν δεσποτῶν μάλιστα βάσανον ἐδίδοσαν.

175) *Chrysost.* hom. 56. tom. 5. τοῖς οὖσι χρήμασιν ἀποχρῆσαι πρὸς τὴν φιλοφροσύνην. hom 38. τῷ πλούτῳ πρὸς ἐλεημοσύνην καὶ φιλανθρωπίαν ἀποχρῆσθαι, und τῇ τῶν χρημάτων περιουσίᾳ εἰς ὠφελείαν τῶν ἡμετέρων ψυχῶν ἀποχρησόμεθα. Polyb. 1, 45, 2. 17 15, 9. Auch die Lateiner gebrauchen so abuti. Cic. de N. D. 2.

κατὰ zeigt, daß der Ap. unter den δόγμασι, vor denen er warnt, nicht Gebote des seinem Ursprung nach göttlichen Ritualgesetzes, sondern menschliche Zuthaten versteht. Dieß bestätigt die Erklärung von V. 20. Auf ἀνθρώπων liegt ein besonderer Nachdruck, im Gegensatz gegen διδασκαλία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν (Tit. 2, 10.) oder διδασκαλία ὑγιαίνουσα (1 Tim. 1, 10.) 2 Tim. 4, 3. Tit. 1, 9. 2, 1. bes. Ephes. 4, 14. Der Ap. gibt also zwei Gründe der Verwerfung an, einmal, jene Gebote bezögen sich auf äußerliche, vergängliche, nicht zum Reich Gottes gehörige Dinge; sodann, sie seien menschliche Erfindungen. ἐνταλμ. von διδασκ. mit Grotius so zu unterscheiden, daß ersteres bezeichne: quæ legibus humanis jubentur, letzteres: quæ a philosophis præcipiuntur, ist unnöthig. Es sind Synonyma. Vergl. Jes. 29, 13. Matth. 15, 17.

V. 23. ἅτινα, quæcunque, kann auf das in δογματίζεσθε liegende δόγματα oder auf die nächstvorhergehende Substantive bezogen werden. Man darf hier nicht, wie gewöhnlich geschieht, ἅτινα ἐστι λόγον ἔχοντα zusammennehmen für ἅτινα ἔχει λόγον, was auf jeden Fall hart, aber auch ganz unnöthig ist; sondern ἅτινά ἐστι — — πρὸς πλησμονὴν gehört zusammen: quæ, cum quidem habeant speciem sap. — sunt ad satietatem carnis. vergl. Joh. 4, 35. 11, 4. Nach ἐστι kann man ein Comma setzen. Hält man diese Konstruction fest, so lösen sich all die Schwierigkeiten, die bei jeder andern Verbindung nicht wohl zu lösen sind, leicht. — λόγον. Man kann bei der Grundbedeutung ratio bleiben, aber dem Sinne nach muß auch dieß so viel sein, als species oder prætextus. So kömmt es nicht selten vor [176]). Chry-

176) *Demost.* adv. Leptin. p. 364. ἔστι δὲ τοῦτο οὕτωσι μὲν ἀκοῦσαι, λόγον ἔχον· εἰ δέ τις αὐτὸ ἀκριβῶς ἐξετάσειε ψεῦδος ἂν ὂν φανείη. *Isocrat.* in Nicocl. p. 76. τοῦ βασιλέως τῷ μὲν λόγῳ διηλλαγμένου, τῇ δὲ ἀληθείᾳ τραχέως ἔχοντος. *Schol. ad Sophocl.* Elect. 225. οὐκ ἔχει λόγον· ἀντὶ τοῦ παρέχει πρόφασιν. *Lesbon.* orat. hortat. p. 210. εἶχεν ἂν λόγον τινὰ ἡ κακία. *Polyb.* 17, 23. So gebrauchen auch die Lateiner verbum. *Cic.* in Verr. 3, 13. Nepos Phoc. 3.

ſoſtomus und Theophyl. οὐ δύναμιν, ἄρα οὐκ ἀληθείαν. —— σοφία ganz in dem Sinne wie V. 3. —— μὲν ſteht nach Einigen ganz überflüßig (vergl. Viger. de idiot ling. Gr. 8, 8, 1.), nach Andern iſt δὲ ausgelaſſen, welches dann Beza und Storr zu den Worten: οὐκ ἐν τιμῇ τινι ſupplíren; ἐστι aber ſoll nach σαρκὸς nochmals wiederholt werden: ἅτινα ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας — — καὶ οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός ἐστιν. Allein nach der angegebenen Verbindung gehören οὐκ ἐν τ. τ. und πρὸς πλησμ. nicht zuſammen; auch iſt die Wiederholung von ἐστι ganz unnöthig. Viel beſſer nimmt man daher mit Grotius eine ἀποσιώπησιν τοῦ ἀντιθέτου an, und ſupplirt den Gegenſatz: sed non inest eis vera sapientia, oder beſſer nach Heinrichs: hæc speciem quidem sapientiæ præ se ferunt, sed nullius alius, quam ejus, quæ cernitur in ἐθελοθρ. Aehnlich ſteht μὲν ohne δὲ Apg. 3, 21. Röm. 1, 8. 3, 2. 11, 13. 1 Theſſ. 2, 18. —— ἐν überſetzen Manche durch propter. Beſſer Roſenmüller: definiendi vim habet, ita ut ostendat, quanam in re posita hæc sapientia videatur. Aehnlich Epheſ. 2, 15. ἐντολαὶ ἐν δόγμασι. Ganz eigenthümlich, aber verkehrt, iſt die Erklärung des Grotius, der λόγος im guten Sinn nimmt: habent ista rationem non stultam, si adsint cautiones: ἐν ἐθελοθρ. si sponte ista suscipiantur, non abominando ea, quæ deus creavit. —— ἐθελοθρησκεία. θέλω hat in den Zuſammenſetzungen entweder die Bedeutung ultro, voluntarie, sponte, oder wie Heinrichs ſagt: voci inest sensus affectationis et omnis nimii, ſo daß es bezeichnet studium, quo quis sibi vehementer placet [177]). Nach der erſten Bedeutung iſt alſo

177) Die erſte Bedeutung hat es z. B. in ἐθελόδουλος (*Pollux* onom. 3, 69. und 80.) der freiwillig ſich in Sklaverei begibt, ἐθελόπονος (*Xen.* Cyr. 2, 1, 22.) willig zur Arbeit; ἐθελουργός gern thätig, geſchäftig (*Xen.* de re eq. 10, 17.). Auffallend iſts, wie Erneſti dieſe Bedeutung, um die zweite zu erhärten, völlig leugnen konnte. Die zweite iſt nicht minder gewöhnlich, nach Einigen ſogar häufiger, als die erſte. z. B. ἐθελοκωφός der ſich ſtumm ſtellt (*Strabo* 1. p. 62. ἀλλὰ καὶ λέγει, οὐ δοκεῖ δὲ τοῖς

ἐθελοθρησκεία cultus volantarius et spontaneus, oder ad arbitrium humanum fictus. Suidas: ἐθελοθρησκεῖ· ἰδίῳ θελήματι σέβει τὸ δοκοῦν. So beſonders die Reformatoren, die das Wort gegen die katholiſche Lehre von den operibus supererogationis brauchten. Beza, und ihm folgt Grotius, findet auch eine Anſpielung auf die Oblationen darin, welche die Hebräer נְדָבוֹת nannten (bei den Griechen ἑκούσια). Auch kathol. Ausleger, wie Eſtius und Cornelius a Lap. überſetzen cultus voluntarius, vertheidigen ſich aber gegen die Anwendung, die die Proteſtanten von dem Worte machten, obwohl etwas ungeſchickt. Um dieſe Bedeutung zu begründen, berief man ſich auch auf das bei Epiphanius (hær. 16. p. 21.) von den Phariſäern einmal vorkommende Wort ἐθελοπερισσοθρησκεία. Allerdings muß man bei dieſer Bedeutung des Wortes bleiben, wenn man V. 18. θέλων durch sponte, ultro überſetzt hat, denn die Beziehung unſerer Stelle auf jene iſt deutlich, und alle Ausleger haben ſie anerkannt. Es hat ſich aber dort jene Erklärung von θέλων als unhaltbar gezeigt, weshalb denn auch hier die andere Bedeutung des ἐθελο in der Compoſition vorzuziehen iſt, die mit unſerer Erklärung von θέλων zuſammenſtimmt. Demnach iſt ἐθελοθρησκεία cultus, quo quis sibi placit, affectatum religionis studium. Dafür ſpricht auch die einzige Stelle, an der ſich das Wort noch findet. Die orientaliſchen Biſchöffe des Epheſiniſchen Concils ſagen nämlich in ihrem an den Kaiſer gerichteten Schreiben [178]), Cyrill habe an denſelben ergehen laſſen κεφάλαιά τινα μετ' ἀναθεματισμῶν, μετὰ πάσης ἐθελοθρησκείας. Hier iſt es nicht möglich, cultus voluntarius zu überſetzen. Theophylact umſchreibt es: ἡ

---

ἐθελοκωφοῦσι.); ἐθελοφιλόσοφος, der vorgebliche Philoſoph. ἐθελάστειος, der Urbanität affectirt. ἐθελοκακεῖν wird bei Polybius von Soldaten gebraucht, die aus verſtellter Furcht vor dem Feinde fliehen. Vergl. *Etymol.* magn. 722, 28. *Ernesti* Glossar. Polyb. p. 135. Paſſow im Wörterbuch. 3te Aufl. p. 434. und Wettſtein zur Stelle.

178) Vergl. *Mansi* collect. concil. IV. p. 1380 und *Theodoret.* opp. ed. Hal. II. p. 331.

ὑποκρινομένη εὐλάβεια ἐν τῇ θρησκείᾳ. Augustinus (epist. 59): sic et vulgo dicitur, qui divitem affectat, thelodives, et qui sapientem, thelosapiens. Ergo et hic &c. So auch viele Neuere. Vergl. Rosenmüller z. St. — Diese ἐθελοθρ. hatte aber einen Schein der Weisheit durch das künstliche theosophische Emanationssystem, durch die Art des Vortrags desselben (V. 4.) und auch vielleicht dadurch, daß diese Lehre mehr als Geheimlehre und als höhere Gnosis behandelt wurde. —— ταπεινοφροσύνη. Ueber die richtige Bedeutung des Wortes, wie über die Verbindung mit ἐθελοθρ. s. zu V. 18. Unrichtig erklärt Theodoret: ταπεινοφροσύνην καλοῦσι τοῦ νόμου τὴν φυλακὴν, λέγοντες μὴ δεῖν παραβαίνειν τὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένον. Die Demuth aber, die P. verwirft, ist keine mit dem Mos. Gesetz in Verbindung stehende, sondern hat ihren Grund in dem theosophischen System der Irrlehrer. Dieses System lieh ihr einen Schein der Weisheit, obgleich ihr Ursprung eigentlich der Dünkel war (vergl. V. 18. φυσιούμ.). —— ἀφειδίᾳ τοῦ σώματος i. e. Nichtschonung des Leibes, Härte gegen ihn. Oekumenius erklärt es durch καταφρόνησις τοῦ σώμ. Ambrosius: vexatio corporis [179]). Aus der Verbindung mit den andern Worten läßt sich wohl schließen, daß jene Theosophen, wie zum Theil spätere Gnostiker den Körper als die Materie, in der das Böse seinen Sitz habe, betrachteten, und dann durch Ertödtung oder strenge Asceſe den Geist freier machen, und der Seele den Aufschwung in die Geisterwelt erleichtern wollten. Auch diese mehr als Stoische Härte gab ihrem Wesen den Schein besonderer Weisheit und Gottesfurcht. — Die Reformatoren sahen in dem Ausdruck einen starken Gegensatz gegen das Mönchthum, und machten ihn daher in ihrer Polemik wohl geltend. —— οὐκ ἐν τιμῇ τινί. Die Auffassung und

---

[179]) *Lucian.* Anach. gebraucht τῶν σωμάτων ἀφειδεῖν von Soldaten, die sich in Gefahr wagen. *Plutarch.* Pericl. p. 157. ἀφειδήσας τοῦ σώματος. *Diodor.* Sic. 13, 60. ἀφειδῶς ἐχρῶντο τοῖς ἰδίοις σώμασιν εἰς τὴν κοινὴν σωτηρίαν. *Thucyd.* 6, 9. ἀγαθὴν πολίτην ἡγοῦμαι καὶ τὸν ἀφειδοῦντα τοῦ σώματος.

Verbindung dieſer Worte mit den vorhergehenden und folgenden hängt von der Bedeutung ab, die man τιμὴ gibt. 1.) τιμὴ iſt *pretium*, Werth. So nehmen das Wort nicht wenige Ausleger, insbeſondere Beza. Er knüpft genau an ἅτινα ἐστι an, und findet einen Gegenſatz darin gegen λόγον ἔχοντα σοφίας. Es ſoll dann εἶναι οὐκ ἐν τιμῇ τινὶ ſo viel ſein als: τιμῆς οὐδεμίας εἶναι, nullius pretii nec dignitatis esse; vor dem folgenden πρὸς πλ. wird ὄντα ſupplirt, und der Sinn der Stelle iſt: quæ quidem speciem habent sapientiæ, nec tamen sunt ullius pretii, quum ad ea spectant, quibus farcitur caro, oder quum in cibo et potu sint, in quibus non est positum regnum Dei. Gegen dieſe Erklärung ſpricht hinlänglich die oben angegebene Konſtruktion der Worte des Verſes, nach welcher man nichts zu ſuppliren hat, und die harte Ellipſe des ὄντα vermeidet. — 2.) τιμὴ iſt per metonym. res pretium habens, *res pretiosa*. In dieſer Bedeutung nimmt es Heinrichs. Er ergänzt vor πρὸς πλ. ein ἀλλὰ, und glaubt, πρὸς ſtehe für ἐν (!). Seine Ueberſetzung iſt: σοφία cernitur in affectata religione — — at non in re quadam, quæ verum pretium habeat, sed tantum modo in rebus, in quibus de corpore satiando vel non satiando quæritur. Die grammatiſche Willkühr und große Härte dieſer Auslegung fällt in die Augen. — 3.) Bretſchneider gibt τιμὴ die Bedeutung veneratio, cultus, ſupplirt τοῦ θεοῦ dazu, ſetzt ein ἀλλὰ vor πρὸς πλησμ. τ. σ. und gibt als Sinn an: non ut verum dei cultum exhiberent, non religionis erga, sed ad satiandas cupiditates. Allein geſetzt, die Bedeutung cultus von τιμὴ wäre auch erweislich, ſo iſt doch die doppelte Ellipſe (θεοῦ und ἀλλὰ) hart und willkührlich. — 4.) τιμὴ iſt *honor*, qui exhibetur alicui (vergl. Wahl s. v.), Werthſchätzung. So ſteht es ſehr oft im N. Teſt. Röm. 12, 10. 13, 7. 1 Kor. 12, 24. 1 Theſſ. 4, 4. 1 Tim. 6, 1. 1 Petr. 3, 7. Dieſe Bedeutung iſt ohne Zweifel hier die richtige. Die Worte ſind dann genau an die unmittelbar vorhergehenden anzuknüpfen: ἐν ἀφειδίᾳ σώματος φύσει ἐν τιμῇ τινι scil. σώματος. τιμὴ σώματος iſt dem Sinne

nach dann necessaria cura corporis (ähnlich 1 Tim. 5, 3. χήρας τίμα viduarum rationem habe). Cornelius a Lap. überſetzt dahier: negato corpori honore. Bengel hält οὐκ ἐν τιμῇ τινι für = ἄνευ τιμῆς τινος (nur überſetzt er dann nicht richtig: gratis). Aehnlich vergleicht Flatt das hebr. בְּלֹא oder בְּ — לֹא i. e. sine oder ita ut absit. Jeſ. 45, 13. 55, 1. Jer. 15, 13. P. will demnach ſagen: die Irrlehrer wüßten ihrer Sache dadurch einen Schein von Weisheit zu geben, daß ſie den Leib kaſteieten, und ihm nicht die gehörige oder vielmehr gar keine Sorgfalt bewieſen. So verſtehen die Worte die griech. Ausl., Calvin und viele Neuere. Dieſe Erklärung paßt auch allein zu der richtigen angegebenen Konſtruktion, und iſt an ſich ſchon ſehr einfach. Kaum der Erwähnung verdient Hammonds ſonderbare Meinung über τιμὴ: licitus usus matrimonii, πρὸς πλησμονὴν τ. σ. ita ut scortatio vel καῦσις vitetur. —— πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκὸς. Dieſe Worte ſind von den Auslegern, mit Ausnahme weniger, ganz unrichtig verſtanden worden. Man knüpft ſie nämlich gewöhnlich an die unmittelbar vorhergehenden Worte genau an, jedoch auf verſchiedene Weiſe. Die Einen umſchreiben πρὸς durch: „ſo daß," und geben als Sinn an: „Sie erweiſen dem Leibe nicht ſo viel Ehre, daß ſie ſich ſatt eſſen." So Heumann. Die Andern, welche ἀλλὰ vor πρὸς ergänzen, überſetzen: „jene Gebote haben keinen Werth, ſondern beziehen ſich auf die Sättigung des Leibes." So Beza, Storr. Beide Ueberſetzungen nehmen σὰρξ für völlig = σῶμα, das kurz vorhergeht. So überſetzt auch noch neuerdings Wahl: ad corpus satiandum spectans. Dagegen iſt 1.) daß πρὸς in ſolcher Verbindung nicht durch „ſo daß" kann umſchrieben werden, daß es willkührlich und gewaltſam iſt, ein ἀλλὰ in den Text zu ſetzen. Nach Beza's Ueberſetzung müßte μὲν nach ἐστι ſtehn; die Stellung zwiſchen λόγον und ἔχοντα verbietet aber beſtimmt, den Gegenſatz ſo aufzufaſſen. 2.) Es iſt höchſt ungenau, σὰρξ mit dem vorhergehenden σῶμα zu identificiren. Gerade das Nebeneinanderſtellen beider Worte zeigt, daß ſie einander gegenüber ſtehen, und verſchieden aufzufaſſen ſind. σὰρξ iſt hier

vielmehr ganz so zu nehmen, wie in dem dem unsern offenbar korrespondirenden 18. V., so daß auch hier stehen könnte: πρ. πλησμ. τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς. Wie ἐθελοθρησκεία dem θέλων ἐν θρησκείᾳ, ταπεινοφροσύνη dem ταπεινοφρ., λόγος σοφίας dem ἐμβατεύων &c. so entspricht πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκὸς dem φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς. Flatt bemerkt daher sehr richtig, daß diese Worte einen schönen Gegensatz zu ἀφειδία σώματος bildeten. „Indem sie ihrem Körper selbst das Nöthige entzogen, so befriedigten sie doch nur die σὰρξ in anderm Sinne. Sie suchten durch die ἀφειδία σώμ. Bewunderung zu erregen, einen Ruhm zu erwerben, und so ihre Ehrbegierde zu befriedigen." Sprachlich hat diese Erklärung nichts gegen sich; nur mit ihr vielmehr besteht die angegebene einfache Konstruktion des ganzen Satzes, die alle Ellipsen und grammatische Härten überflüßig macht; die bildliche Bedeutung, die man πλησμονὴ geben muß, und die Heinrichs bezweifelt, findet sich deutlich Sir. 1, 20. (πλησμονὴ σοφίας). Hab. 2, 16. und Jes. 65, 15. (so unrichtig auch hier die Uebersetzung der LXX an sich sein mag) vergl. auch Isokrat. Demon. (πλησμ. τῶν ἀπάντων). Dieser Erklärung folgen nur Hilarius, Bengel, Peirce, Flatt, Böhmer. Sinn also: „welche Satzungen, obgleich sie durch die gebotene Härte gegen den Körper einen Schein der Weisheit haben, doch nur zur Sättigung und Befriedigung des fleischlichen Sinnes, des Hochmuths dienen." — Ganz eigenthümlich hat D. Heinsius die Worte erklärt. Er nimmt πρὸς in der Bedeutung: „im Vergleich mit" (Röm. 8, 18.), und πλησμ. als „Uebersättigung." Der Sinn wäre dann: „Alle jene Vorschriften in Ansehung der Härte und Strenge gegen den Körper haben einen gewissen Schein der Weisheit im Vergleich mit der Ueberladung und Uebersättigung des Fleisches." Allein diese Bedeutung von πλησμονὴ ist nicht erweislich (2 Mos. 16, 3. 8. Hagg. 1, 6.), und außerdem ist der Gegensatz von σὰρξ und σῶμα übersehen, so richtig auch sonst Heinsius den Satz konstruirt.

# Kapitel III.

## Inhalt.

1.) Fortgesetzte Folgerungen aus der Kap. 2. den Irrthümern entgegengestellten evangelischen Wahrheit für das Leben der Kolosser im Allgemeinen. V. 1—4. 2.) Ermahnungen zu einem christlichen Leben im Einzelnen. V. 5—17. 3.) Pflichten in den Familien-Verhältnissen. V. 18— Kap. 4, 1.

### 1.) Fortgesetzte Folgerungen aus der Kap. 2. den Irrthümern entgegengestellten evangelischen Wahrheit für das Leben der Kolosser im Allgemeinen. V. 1—4.

**V. 1.** εἰ soll nach Einigen die Bedeutung quoniam haben und für ὅτι stehen, wie Phil. 2, 1. 4, 8. Es ist aber kein Grund da, von der gewöhnlichen Bedeutung abzugehen, gesetzt auch jene wäre sprachlich erwiesen. — Ueber das folgernde οὖν sagt Storr: quia mortui estis cum Christo, ut modo dictum: *propterea* etiam revixistis cum eo. Wie die negative Ermahnung von Kap. 2, 20—23. an Kap. 2, 11., so knüpft die nun folgende positive an Kap. 2, 12. (ἐν ᾧ κ. τ. λ.) an. —— συνηγέρθητε. Die alten Ausleger denken hier alle nach Kap. 2, 12. an die Taufe als Symbol oder Mittel des neuen geistigen Lebens. Siehe oben zu jener Stelle. „Seid ihr wirklich mit Christo auferweckt, und durch ihn zu einem neuen himmlischen Leben gelangt, so" —— χριστῷ. Der Dativ wird von σὺν regiert. Es ist aber nicht bloße Vergleichung statt ὥσπερ χριστὸς nach Einigen, sondern zugleich wie V. 3. die Gemeinschaft mit Christo

angedeutet. —— τὰ ἄνω ζητεῖτε. Dieß muß die nothwendige Folge der geiſtlichen Auferweckung ſein, iſt überhaupt alſo das Kennzeichen des neuen Lebens. **Bengel:** Christus a resurrectione statim contendit ad cœlum; sic fideles. **Calvin:** verbum ζητεῖν magis exprimit assiduitatem studii et vehementiam, ac si dicerit: Sic hæc tota vestra meditatio, huc ingenium, huc animum applicate. — Bei τὰ ἄνω ſupplirt man gewöhnlich ἀγαθὰ; nur darf man nicht mit den Neuern allein an Güter denken, die uns erſt in jener Welt zu Theil würden, ſondern an diejenigen, die allerdings himmliſch und göttlich ſind, aber von dem, der vom Himmel gekommen iſt und ſie erworben hat, nun, da er wieder in den Himmel gegangen und zur Rechten Gottes ſitzt, den Menſchen ſchon hier in dieſer Welt dargereicht werden (Joh. 3, 13. Epheſ. 4, 8.), alſo Erkenntniß der Wahrheit, Gerechtigkeit, Frieden, gewiſſe Hoffnung des künftigen Erbes der Herrlichkeit. Das Laufen nach dem Kleinod der himmliſchen Berufung, nach der Krone des ewigen Lebens gehört ſelbſt mit dazu. Die Satzungen der Irrlehrer hingegen gehörten nicht zu τοῖς ἄνω, denn ſie bezogen ſich auf äußerliche und irdiſche, ſichtbare Dinge. Viel zu eng faßt **Flatt** den Gegenſatz, wenn er mit dieſen Worten will geſagt wiſſen: „Strebet nicht nach irdiſcher Ehre, wie jene.“ —— οὗ ὁ Χριστός. Jene Güter kommen dorther, werden da aufbehalten, „wo.“ **Erasmus:** par est, illuc tendere studia curasque membrorum, ubi jam versatus caput, ubi et ipsa post cum capite suo regnatura sunt. Ibi quisque vivit, ubi amat. Ein altes Sprüchwort ſagt; animus est ubi amat, non ubi animat. —— ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος. Das Sitzen zur Rechten war bei den Alten Zeichen des beſondern Wohlgefallens, der Ehre und Hoheit. Zur Rechten des Königs pflegten die Geehrteſten oder die, durch welche er regierte, zu ſitzen. 1 Kön. 2, 19. 1 Sam. 20, 25. 1 Makk. 10, 62. Matth. 20, 21. Mark. 10, 37. Der Meſſias wird Pſ. 110, 1. als zur Rechten Gottes ſitzend dargeſtellt. Nach Offenb. 3, 21. ſitzt er mit Gott auf Einem Thron.

Der Ausdruck sagt ganz dasselbe, was Christus von sich behauptet Matth. 28, 19.: es sei ihm alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden, und ist die gewöhnliche Bezeichnung seiner Herrschaft über Alles. Phil. 2, 9. [180]) Daß diese Erhebung zur Rechten Gottes nicht der göttlichen Natur Christi zukommt, versteht sich theils von selbst; denn der Logos blieb immer was er war; theils geht es auch deutlich aus Phil. 2, 6—9. hervor, wo diese Erhöhung als Belohnung des Gehorsams dargestellt wird, welchen der Mensch Jesus leistete. Mit Recht entgegneten dieß auch die orthodoxen Kirchenlehrer denen, die aus dem Ausdruck schließen wollten, der Sohn stehe dem Vater an Würde nach. Nur Athanasius denkt Einmal an die göttliche Natur. In den Streitigkeiten über die communicatio idiomatum suchten Reformirte und Lutheraner das Sitzen zur Rechten Gottes zu ihren Gunsten zu erklären; die Letztern offenbar mit mehr Grund [181]). — Als der Erhöhete nun ist Christus nicht blos unser Herr, sondern auch unser Hoheprieſter und Fürsprecher oder Mittler, durch den wir den Zugang zu Gott haben, und der segnet mit himmlischen Gütern. Röm. 8, 34. und Hebr. 7, 25. wird daher beides genau mit einander verbunden. Auch hier scheint P. dieß vorzüglich im Auge gehabt zu haben. Während die Irrlehrer den Zugang zum Vater durch die Engel als Mittler lehrten, und dieselben über Christum stellten, will P., daß sich die Kolosser allein an den wendeten, der (nach Ephes. 1, 20. 21.) über alle Engel und Geister zur Rechten Gottes erhoben worden, und allein der rechte Mittler, Fürsprecher, Erlöser und Gnadenspender sei.

---

180) Vergl. Knapp de Christo ad dextram Dei sedente. Opusc. I. pag. 39. — Callimach. Hymn. in Apoll. 28. 29. — Die Socinianische Tiefe offenbarte sich in dem Einwurf: Wenn Christus zur Rechten Gottes sitze, sitze also der Vater zur Linken des Sohnes. Die Antwort der Jesuiten, daß der Vater in der Mitte sitze, zur Rechten der Sohn und zur Linken der h. Geist, oder die Sancti minores, ist freilich so abgeschmackt als der Einwurf selbst.

181) Vergl. Gerhard loc. theolog. X. p. 194. und Calov und Flacius zur Stelle.

V. 2. τὰ ἄνω φρονεῖτε. Der Ap. wiederholt die Ermahnung, um sie desto eindringlicher zu machen. Es ist aber keine bloße Wiederholung, denn φρονεῖν ist viel mehr als ζητεῖν. Calvin: non tantum studium quærendi superna requirit, sed etiam omnem cogitationem ad superna directam esse vult. Zu dem folgenden τὰ ἐπὶ τῆς γῆς paßte auch das ζητεῖν nicht wohl. τὰ ἄνω muß man erst suchen, ehe das φρονεῖν stattfinden kann. Calvin, Beza und Michaelis denken bei dem τὰ ἐπὶ τ. γ. nur an die „Ceremonien," die die Irrlehrer vorschrieben oder beibehalten wissen wollten; Calov, Osiander und Andere hingegen verstehen darunter nur die V. 5. genannten Laster. Am besten nimmt man es ganz allgemein, und begreift es, zumal da das folgende ἀπεθάνετε auf Kap. 2, V. 20. zurückblickt, τὰ ἐπὶ τῆς γῆς zugleich aber V. 5. erklärend wiederholt wird, auf beides. Storr: hic locus tum antecedentia, tum consequentia respicit. Davenant: terrestria vocat ap. ea omnia, in quibus regnum Dei situm non est. Die himmlische Gesinnung besteht noch nicht in der bloßen Vermeidung der V. 5. genannten groben Laster, sondern in der Richtung des Gemüthes und ganzen innern Menschen auf das Himmlische, insbesondere in der Liebe dazu [182]).

V. 3. γὰρ. Wie P. für das ζητεῖν τὰ ἄνω den doppelten Bestimmungsgrund, nämlich das Auferwecktsein der Kolosser und das Sitzen Christi zur Rechten Gottes, angibt, so nun auch

---

182) Gataker (ad Anton. 7, 47.) und Andere haben aus heidnischen Schriftstellern ähnliche Aussprüche gesammelt, jedoch nur den Worten nach, und wie Wolf sagt: sensu longe inferiore. Das Heidenthum vermochte nicht dem ganzen innern Menschen eine andere Richtung zu geben, und seine Liebe auf τὰ ἄνω zu leiten, denn es kannte den nicht, der zur Rechten Gottes sitzt, und allein durch seinen Geist den Menschen erneuern kann. *Eurip.* Cyclop. 210. βλεπετ' ἄνω, καὶ μὴ κάτω. *Gabrias* νοῦν θεὶς ἄνω, βέλτιστε, τὴν γῆν οὐ βλέπεις. *Aristoph.* nub. 1, 2. ζητοῦσιν οὗτοι τὰ κατὰ γῆς. *Senec.* ep. 79. sursum vocant animum initia sua &c. Die Juden sagten למעלה, vergl. Schöttgen hor. hebr. p. 819.

für μὴ φρονεῖν τὰ ἐπὶ τ. γ. das ἀποθανεῖν und κεκρυπτ. des Leben; mit Christo in Gott. —— ἀπεθάνετε blickt offenbar auf V. 20. zurück; wie dort, so stehen auch hier ἀποθανεῖν und ζωὴ einander gegenüber; dort ist die Ermahnung negativ: wo sie ihr Leben nicht haben sollten, ἐν κόσμῳ; hier positiv: ζωὴ ἐν θεῷ. Jedoch steht hier ἀποθ. in allgemeinerer Beziehung, als blos auf die στοιχεῖα τοῦ κόσμου, wie dort. Der Ap. will, daß sie sich ihrem inwendigen Menschen nach als todt für das irdische, sündliche und weltliche betrachten sollen. Zugleich liegt dann darin, daß sie von Natur geistlich todt seien, und dieß wahre Leben weder in sich noch in der Welt hätten, sondern allein in Gott durch Christum. —— καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν. Es ist besser, dem καὶ seine Bedeutung zu lassen, und γὰρ auch auf den zweiten Theil des Verses auszudehnen, als mit Heumann es durch „aber" zu übersetzen. — Wie ἀποθανεῖν nicht das äußerliche Sterben, so bezeichnet auch ζωὴ nicht das äußerliche Leben. Es ist vom Sterben und Leben des innern Menschen die Rede. ζωὴ ist demnach das Leben, das auf jenes Gestorbensein, wie das Leben des Auferstandenen auf seinen Tod folgt, also das neue Leben derer, die mit Christo auferweckt sind (2, 12. 3, 1. Röm. 6, 4.), welches durch den Auferstandenen und Erhöheten vermittelst des Glaubens an ihn mitgetheilt wird. ζωὴ also ganz wie Joh. 17, 3. 20, 31. und an vielen andern Stellen. Diese Bedeutung anzunehmen, und keine andere, fordert der genaue Zusammenhang. Durch den folgenden Vers sind die meisten Ausleger bewogen worden, ζωὴ entweder ganz allein von der künftigen Seligkeit und Herrlichkeit im Reiche Christi bei seiner Wiederkunft zu verstehen, oder doch hauptsächlich an die vita gloriæ zu denken. Allerdings ist auch diese eine verborgene, und die Worte geben überhaupt nach dieser Auslegung wohl einen guten Sinn, aber dem Zusammenhang gemäß ist dieser Sinn nicht. Der folgende Vers nöthigt keineswegs dazu. „Dieses Leben, will P. sagen, das jetzt nicht gesehen werden kann, wird dereinst sichtbar, äußerlich wahrnehmbar werden." vergl. Phil. 3, 20. 21. —— κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ.

Ueber σὺν siehe zu Kap. 2, 20. und V. 1. — Dieß neue geistige und göttliche Leben kennt nur, wer es hat; wer es nicht hat, dem ist es terra incognita. Den Augen der Welt ist dieß Leben verborgen und unbekannt, wie das Leben Christi als des Erhöheten zur Rechten Gottes und des Herrn über Alles gleichfalls jetzt ein unsichtbares Leben und Herrschen ist. Die ältern Ausleger, besonders die Reformatoren, gaben dem κεκρ. noch eine besondere Beziehung, indem sie darin einen Gegensatz nicht blos zu φανερωθήσεσθε, sondern auch zu ἐν δόξῃ V. 4. fanden. Calvin: dignum hoc observatu, quod vitam nostram dicit esse absconditam: ne fremamus aut conqueramur, si vita nostra sub ignominia crucis sub variis ærumnis sepulta, nihil a morte differat, sed patienter exspectemus revelationis diem. Luther: „Wir leben nicht im Fleisch, sondern wir wohnen im Fleisch, und leben im Glauben des Sohnes Gottes. Denn ich weiß von keinem andern Leben, denn daß ich glaube an Gott den allmächtigen Vater, und an Jesum Christum seinen Sohn, unsern Herrn, der für mich gelitten hat. Ja, möchte einer sagen, dieses siehet man aber nicht. Antwort: es ist ja verborgen in Gott, aber doch also, daß der Teufel uns dieses Leben, wie sehr es auch verdunkelt ist, nicht nehmen oder hinreißen kann. — Denn gleichwie Christus, unser Haupt, verborgen ist in Gott, also ist die Kirche und Gemeinde Gottes bedecket, und lieget auch verborgen unter solcher Decke, und sie muß in der Welt leiden, daß sie aufrührisch, irrig, ketzerisch und ein Haufen der bösesten Menschen genannt wird, die auf Erden gelebt haben. Diese Schmach muß sie tragen. Das ist ihr Kleinod und güldene Ketten, damit sie Gott in diesem Leben zieret." Gerhard: scandalo crucis et mortis velut crasso ac denso velamine tegitur et absconditur. — Diejenigen Ausleger, die ζωὴ von der künftigen Herrlichkeit verstehen, finden in κεκρ. wie oben in ἀπόκρυφος Kap. 2, 3. und ἀποκειμένη Kap. 1, 5. den Nebenbegriff des sichern Aufbewahrtseins. So Zwingli, Grotius, Beausobre. Ganz eigenthümlich ist die Erklärung von Calixt. Er denkt bei

κέκρ. σὺν τῷ χρ. nicht an den jetzigen, unsern Sinnen verborgenen Zustand der Erhöhung Christi, sondern an sein Verborgensein im Grab. Non magis mundo cognita vita vestra, qua Deo vivitis, quam cognita fuit vita Christi cum in sepulcro lateret, nec magis intelligit vitam gloriosam, qua donabimini, quam videt aut intelligit gloriosam vitam, quam Christus post resurrectionem suam apud Patrem suum vixit. Aus dem ὅταν ἐφανερωθῇ, „wann er erschienen sein wird," geht aber deutlich hervor, daß der Ap. hier den erhöheten Zustand Christi als einen jetzt unsichtbaren vor Augen hat. —— ἐν θεῷ übersetzt Rosenmüller durch in mente Dei, ei soli nota. Auch Flatt: „eure Seligkeit und Herrlichkeit ist nur Gott bekannt." Es liegt aber mehr darin, und deutet auf die verborgene unsichtbare Gemeinschaft mit Gott. Dem, was man so oft Mysticismus schelten hört, redet hier der Ap. offenbar das Wort. Unrichtig erklärt Flacius: in promissione et gratia dei. In den Zeiten, wo das Mönchthum Ansehen gewann, und das einsiedlerische Leben als verdienstlich galt, berief man sich auf unsere Stelle, und bezog also ganz verkehrt ζωὴ auf das äußerliche Leben. Dahin neigt sich schon sehr Gregor der Gr. (moral. 5, 3.). — Von allen andern Auslegern abweichend, erklärt Heinrichs den Vers. ζωὴ ist ihm honor et gloria, quam servandis ceremoniis apud Judæos, et vita dissolutiore apud Gentilium vulgus Colossenses consequebantur. κέκρυπται übersetzt er durch evanuit. Den honoribus bei den Juden und Heiden hätten die Coloss. Christen entsagen müssen, und ihre bisherige gloria sei verschwunden, da sie um ihres Uebertritts willen zum Christenthum verhöhnt worden seien, so wie der wahre Ruhm des Messias eine Zeitlang auf Erden non conspicuus sei. ἐν θεῷ i. e. periit vestra gloria terrestris et custodita et quasi occulta est in ipso Deo, qui eam veriorem sublimioremque reddet. Das Sprachwidrige und die totale Verkennung der apostol. Worte in dieser Erklärung bedarf wohl nicht einer ausführlichen Widerlegung.

V. 4. Da der Vers offenbar einen Gegensatz zum vorigen enthält, so kann man mit Storr ein καὶ adversativum, oder nach ὅταν ein δὲ ergänzen. φανερωθῇ. φανερόω wird sowohl von der Erscheinung des Logos im Fleisch, als auch von der Erscheinung Christi als Richter der Welt gebraucht. vergl. 1 Joh. 1, 2. 3, 5. 8, 1. 1 Tim. 3, 16. mit 1 Joh. 3, 2. 1 Petr. 5, 4. Daß hier von der δευτέρᾳ παρουσίᾳ, wie Theophylact bemerkt, die Rede ist, versteht sich von selbst. Matth. 24, 30. Wie Christus jetzt Allen ein Verborgener ist, so wird er dann in aller Herrlichkeit Allen offenbar und sichtbar werden. Das ist deutliche, klare Lehre der Schrift. Höchst abentheuerlich ist das Vorgeben einiger rationalistischen Ausleger, die die Wiederkunft Christi leugnen, und sie darum auch in der Schrift nicht gelehrt wissen wollen, der Tod der Christen werde im N. Test. oft unter dem Bilde einer Erscheinung Jesu, der sie in den Himmel abhole, vorgestellt. —— ἡ ζωὴ ἡμῶν. Statt der gewöhnlichen Lesart ὑμῶν hat Griesbach nach C. D. E. F. G. und mehrern andern Hdschr., K. V. und Uebersetzungen ἡμῶν aufgenommen. Auch innere Gründe sprechen dafür, daß hier P. sich mit einschließt. ζωὴ nicht blos causa vitæ nostræ per metonym. wie Kap. 1, 27.; denn er selbst, der das Leben ist (Joh. 14, 6. und 11, 25.), wird durch unsere Gemeinschaft mit ihm unser Leben. Nach diesen Stellen möchte wohl hier nicht mit Bengel nur an die ratio, sub qua manifestabitur zu denken sein, sondern es wird vielmehr der Grund angegeben, warum auch wir bei seiner herrlichen Offenbarung mit ihm werden verherrlicht werden. An seiner sichtbaren Herrlichkeit wird er dann alle die, in welchen er jenes geistliche, neue, göttliche Leben gewirkt hat, Theil nehmen lassen. Joh. 17, 24. —— τότε steht mit besonderm Nachdruck. Bengel: prius non debemus postulare. —— ἐν δόξῃ hebräischartig für δεδοξασμένοι oder ἔνδοξοι. Ueber den Sinn vergl. 2 Thess. 1, 10. 1 Joh. 3, 2. Davenant: tum et vos singuli conformes fietis glorioso vestro capiti et servatori. Von derselben Sache redet P. Röm. 8, 18., wozu Theophylact bemerkt: διὰ

τοῦ ὑπνῶν τὸ ἀπεκδύσασθαι. ἐνταῦθα. ὅτι καὶ νῦν ἐστι. καθεύδετε δὲ, τουτέστι ἐν ἀπεκδύσασθαι. τοιοῦτοι τοίνυν ἀναγκαῖον γενέσθαι. Michaelis findet in ἐν δύσει einen Gegensatz gegen die Irrlehrer als Verächter des Leibes. V. setze dieser Verachtung die einzige Verherrlichung und Verklärung des Leibes entgegen. Ohne Zweifel sind aber die Worte nicht polemisch. — Theodoret zu V. 3. und 4. nach Chrysostomus: ὁ μαργαρίτης καθαίρεται ἐκ τῆς ἰλύος ἐν τῷ ὕδατι· ὅταν δὲ περιβραχῇ ἐκεῖσε, τότε λαμπρὸς ἐν δύσει· οὕτω καὶ ἡμεῖς, ἕως ἂν ὦμεν τῷ ὑδατῷ τούτῳ ἡμῖν τεθολωμένοι· ἐπειδὰν δὲ καθαρθῶμεν ἐκ τῆς ζοφώδους. Augustinus (serm. 112. de Temp.): Hiemis tempore etiam viridis arbor aridæ similis est. Venit æstas, et viva radix folia producit, et impletur fructibus. Sic hiems nostra Christi occultatio est; æstas nostra Christi revelatio. (vergl. tract. in Ps. 36.)

### 2.) Ermahnungen zu einem christlichen Leben im Einzelnen. V. 5—17.

**V. 5.** οὖν, igitur, zieht den Schluß aus V. 3. und 4. Ohne Grund gibt es Erasmus: *interim* curandum, ut &c. —— νεκρώσατε. Nach Grotius ist νεκροῦν so viel als σάρκα σταυροῦν. Gal. 5, 24. Ueber das Verhältniß dieser Aufforderung zu dem ἀπεδύσασθε V. 3. und συνταφέντες Kap. 2, 12. sagt Theophylact: ὅτι ἡ μὲν πρώτη νέκρωσις τοῦ βαπτίσματος ἦν δῶρον, ἀποτιτύσα τὴν ἐν ἡμῖν προγεγονυῖαν ἁμαρτίαν· ἡ δὲ τῶν ὑποτιθεμένη νέκρωσις, τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως, τὰς μετὰ τὸ βάπτισμα ἁμαρτίας ἀφανίζουσα, μᾶλλον δὲ μηδὲ ἀναζῆσαι ἐῶσα ὅλως, διὰ τοῦ θανατοῦν τὸ φρόνημα τῆς σαρκός. ὥσπερ εἴ τις ἀνθρακίαν ἐμπεθέντα ἀναχαλκεύσας καὶ λαμπρύνας πάλιν, παραινεῖ τῷ ἔχοντι τοῦτον σπουδάζειν ἀποτίθεσθαι τὸν ἰόν, οὐ τὸν ἀποσμηχθέντα πάντως, ἀλλὰ τὸν ἐπιγινόμενον μετὰ ταῦτα. Nachdem einmal dem Menschen durch den Glauben die neue Lebenskraft mitgetheilt ist, kann er aufgefordert werden, dieselbe nach allen Seiten

hin wirksam und thätig sein zu lassen. Flatt findet in der Aufforderung eine Anspielung auf die Meinungen der Irrlehrer, die als den Weg zur Vereinigung mit den höhern Geistern und mit Gott große Strenge gegen den Leib und dessen Glieder oder Bedürfnisse empfahlen. Dagegen spreche P. nun hier von der Ertödtung ganz anderer Glieder. Nöthig ist es jedoch nicht, diesen Gegensatz in den Worten anzunehmen. —— τὰ μέλη ὑμῶν κ. τ. λ. In den codd. B. C*. 17. 67. 71. (bei Griesbach) auch bei Clemens und Origenes fehlt ὑμῶν, ist aber dennoch beizubehalten. Theodoret, Seb. Schmidt, Hombergk, Heumann, Heinrichs halten τὰ μέλη für gleich mit τὸ σῶμα im eigentlichen Sinn. Michaelis: „die sündlichen Begierden, die in allen Gliedern sich regen." Allein P. fordert niemals, am allerwenigsten hier, wo er kurz zuvor die ἀφειδία τοῦ σώματος verworfen hatte, zur Ertödtung des σῶμα auf. Auch wird überhaupt σῶμα im eigentlichen Sinn nicht als etwas Auszurottendes dem Göttlichen gegenübergestellt. Wie vielmehr Kap. 2, 11. σῶμα bildlich steht, als: das Ganze, so auch hier τὰ μέλη als die einzelnen Theile dieses Ganzen. Bengel: τὰ μέλη sunt membra, ex quibus conjunctis constat corpus peccati. Beza: motus et cupiditates spiritui repugnantes eleganter vocat membra, quibus vetus homo utitur perinde ac corpus membris. Hilarius: quoniam omnia simul peccata corpus esse in epist. ad Rom. significat, idcirco nunc singula delicta describens, membra ea appellat. —— τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Man kann aus V. 2. mit Grotius τὰ φρονοῦντα ergänzen, Bengel setzt zu γῆς: ubi suum pabulum habent. —— πορνείαν. Calov: explicantur jam membra, quæ in terra sunt; non autem intelligendi sunt tantum actus, sed etiam affectus pravi. In diesem Vers werden die Sünden genannt, die gegen die Pflicht der Selbstliebe streiten; V. 8. ff. diejenigen, welche gegen die Liebe zum Nächsten sind. Wegen der folgenden Worte, die gleichfalls auf Wollustsünden gehen, πορνεία nicht blos von Hurerey zu verstehen, sondern mit

Grotius allgemeiner, so daß es auch den Ehebruch in sich begreife, dazu ist kein Grund vorhanden. Es ist übrigens bekannt, wie gewöhnlich dieses Laster besonders in Kleinasien war. Daß man es nicht einmal für eine Sünde hielt, beweist die Ausübung desselben zur Ehre der Götter. 4 Mos. 25, 1—6. 5 Mos. 23, 18. [183]) Daraus erklärt sich auch, warum P. in unserm Briefe und in dem an die Epheser nöthig hatte, vor diesem Laster so nachdrücklich zu warnen. —— ἀκαθαρσία steht auch Röm. 1, 24. 2 Kor. 12, 21. Gal. 5, 19. Eph. 5, 3. von den Sünden der Wollust, und zwar ganz allgemein, sowohl von wollüstigen Gedanken als unzüchtigen Reden und Handlungen. —— πάθος versteht Grotius nach Chrysostomus de motibus vitiosis τοῦ θυμοειδοῦς, quales sunt ἔχθραι, ἔριδες, ζῆλοι, θυμοὶ, ἐριθεῖαι. Allein davor warnt P. ausdrücklich erst V. 8. Unstreitig geht auch dieß Wort auf Unkeuschheit. Ohne Grund (denn die Stelle 1 Thess. 4, 5. beweist nichts) erklärt es Michaelis von einer Art Krankheit, rasender Geilheit; Calov, Heumann, Stolz, Heinrichs von unnatürlicher Wollust (Röm. 1, 24.). Es scheint dasjenige Leiden des innern Menschen zu bezeichnen, nach welchem er stets zu jenen Sünden geneigt und aufgelegt ist. Calvin: mollities, quæ omnes libidinis illecebras comprehendit. Bengel: morbus libidinis, intrinsecus. —— ἐπιθυμία κακὴ ist nach Chrysost. βασκανία, ὀργὴ, λυπὴ, nach Grotius: μέθαι, κῶμοι et similia. Der Ausdruck ist zwar an sich selbst sehr allgemein, aber man hat doch noch eher Grund, ihn auf die schon erwähnten Sünden und Laster, als speciell auf solche zu beziehen, von denen hier gar keine Rede ist. vergl. Röm. 13, 14. Luther übersetzt die 4 Worte: „Hurerei, Unreinigkeit, schändliche Brunst, böse Lust," was gewiß richtig ist. Uebrigens sagt Storr davon: enumeratio non tam solite ad dialecticam subtilitatem exigitur. —— τὴν πλεονεξίαν. πλεον. heißt ursprünglich cupiditas plus habendi. Da nun der Herr Matth. 6, 24. den Geiz eine

183) Vergl. Neanders Denkwürdigkeiten 2te Aufl. I. p. 152.

Abgötterei nennt, ſo überſetzten die meiſten Ausleger wegen des folgenden Zuſatzes: ἥτις &c. auch hier πλεον. geradezu durch: Geiz. Elsner hat gezeigt, daß es ganz allgemein von der immoderata et nimia cupiditas ſtehe, und die ſpeciellere Bedeutung ſich nach dem jedesmaligen Zuſammenhange richte. Nach dieſem fällt es aber auf, wie der Ap. ſo plötzlich neben den verſchiedenen Unzuchtslaſtern den Geiz nennen, und dann mit dieſem auf einmal abbrechen ſollte. Es wird daher wohl rathſam ſein, auch bei dieſem Wort an Unzuchtsſünden zu denken. Daß dieß nicht wider den griech. Sprachgebrauch iſt, wie Pott zu 2 Petr. 2, 14. meint, beweiſen die griech. Ausleger. Clemens von Alex. (strom. 3. pag. 464): ἡ πλεονεξία πορνεία λέγεται, τῇ αὐταρκείᾳ ἐναντιουμένη. Chryſoſtomus zu 1 Theſſ. 4, 6.: ἡ μίξις [illegible] τὴν ἑτέρου παράβασίς ἐστι, καὶ λῃστεία καὶ πλεονεξία, und Theodoret: πλεονεξίαν ἐνταῦθα τὴν μοιχείαν ἐκάλεσε. τοῦ γὰρ μὴ προσήκοντος ἅπτεται ὁ γάμον διορύττων ἀλλότριον, καὶ τὴν ἄλλῳ διαφέρουσαν εὐνὴν λῃστεύων. Die Gründe, welche Salmaſius gegen Heinſius, der dieſe Auslegung vertheidigte, anführt, haben ſämmtlich nicht viel zu bedeuten. Nur darin mag Heinſius nicht ganz Recht haben, daß er excessus in libidine überſetzt, wornach es ſcheinen könnte, als verbiete P. nur den excessus, und nicht überhaupt ſchon die libido. Man kann nun hier πλεον. auf die Luſt, das Weib eines Andern zu beſitzen, beziehen, oder beſſer, auf den Gelderwerb durch Unzucht. So Koppe zu Epheſ. 3, 3. und 5. Auch Storr und Flatt nehmen es vom quæstus meretricius. — ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία. Auf dieſen Zuſatz beruft man ſich vorzüglich gegen die angegebene Bedeutung von πλεον. und für die Bedeutung „Geiz," als die einzig richtige. Allein, will man auch nicht mit Storr und Koppe dieſe Worte auf den in πλεον. liegenden Begriff des studium lucri patrandi beziehen, ſo iſt wohl zu erwägen, daß die Hebräer jedes Laſter eine Abgötterei zu nennen pflegten. Dieß lag ihnen beim Ehebruch um ſo näher, da die wirkliche Abgötterei in den heiligen Schriften oft ſo genannt wird. Cameron:

In scriptis Rabbinorum nihil est frequentius, quam res abominandas appellare פסולים [184]). — Daß übrigens der ganze Zusatz nur auf πλεονεξία und nicht zugleich auf die andern Laster geht, zeigt der nur bei πλεον. stehende Artikel τὴν. ἥτις ist mehr als blos quæ, nämlich quippequæ, si quidem. Michaelis nimmt εἰδωλολ. ganz eigentlich, weil in den heidnischen Tempeln sich die Frauen zu Ehren der Götter hätten preis geben müssen. Schleusner weicht von allen andern Auslegern dadurch ab, daß er den Zusatz zu πλεον. für ein Glossem hält, womit der Ap. selber das πλεον. erkläre. πλεονεξία bedeute nämlich bei den LXX bisweilen idololatria. Ps. 119, 36. Warum sollte aber dann P. nicht gleich und geradezu τὴν εἰδωλολατρείαν gesagt haben? Auch ἥτις (si quidem) zeigt, daß der Satz kein blos erklärendes Glossem ist.

V. 6. διὰ ἃ. P. knüpft unmittelbar von τὰ μέλη an. — ἡ ὀργὴ. wie Röm. 1, 18. (vergl. Tholuck dazu) so viel als: „Strafgericht." Die alten Ausleger erklären es alle durch τιμωρία. Origenes (c. Cels. 4, p. 211): ὀργὴν ὀνομάζομεν θεοῦ, οὐ πάθος δ' αὐτοῦ εἶναι αὐτὴν φαμεν, ἀλλά τι παραλαμβανόμενον εἰς τὴν διὰ σκυθρωποτέραν ἀγαγῶν παίδευσιν τοῖς τὰ τοσάδε καὶ τοιάδε ἡμαρτηκόσιν. Höfliche Rationalisten haben die ὀργὴ gemildert. Heinrichs gibt als Sinn an: „Dieß ist es ja eben, warum Gott den heidnischen Völkern nach der Juden Meinung (!) so unhold ist." — ἔρχεται nehmen sehr Viele mit Grotius fürs Futurum, und verweisen auf Ephes. 5, 6. und Gen. 32, 20. Dieß ist aber unnöthig. Die göttlichen Strafgerichte wegen solcher Laster

---

184) Talkut Rubeni fol. 88. 4. הכועס כעובד אל נכר Iracundus est tanquam idololatra. Bava Bathra fol. 58. 1. R. Josua Korcha: si quis oculos claudit, ne det eleemosynam, est idololatra. Melchilta fol. 4. 2. Idololatria idem valet, quod reliqua peccata omnia. R. Samuel Ben David: quicunque idololatriæ deditus est, idem facit, ac si totam legem negaret. Daraus ergibt sich zugleich, warum alle bedeutenderen Laster Abgötterey genannt wurden.

zeigen ſich ſchon hier in dem Unglauben, in der Verſtockung gegen alles Göttliche, und in der Unfähigkeit für das Leben, welches aus Gott iſt und die Seligkeit in jener Welt nach ſich zieht. So ſchildert P. die Folgen des göttlichen Zornes an den Heiden. Röm. 1, 18—32. Es kann über einen Menſchen kein ſchwereres Gericht ergehen, als wenn ihm durch ſeine eigene Schuld der Weg zum Glauben und alſo zum wahren Leben verſchloſſen wird. Beza und Erasmus wollen das Präſens lieber überſetzen: venire solet. Joh. 7, 22. 8, 48.[185]) —— ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας, hebräiſch für τοὺς ἀπειθοῦς. Epheſ. 5, 6. 2, 2. Hebr. 4, 6. 11. Es iſt ſehr bemerkenswerth, wie nach der Lehre der Bibel die größten Laſter Unglauben genannt, oder doch aus ihm herrührend, mit ihm verbunden dargeſtellt werden. Wie der Glaube unſer Gehorſam und unſere Gerechtigkeit iſt, ſo iſt der Unglaube Ungehorſam, Ungerechtigkeit vor Gott. Eine Gerechtigkeit, die nicht aus dem Glauben kommt, ohne Glauben iſt, iſt keine wahre, keine Gott wohlgefällige. Nicht nur bei P., ſondern beſonders auch bei Johannes finden wir Glauben mit Gehorſam, Unglauben mit Ungehorſam verwechſelt. vergl. z. B. Joh. 3, 36. — Man hat übrigens nicht nöthig, blos und allein Heiden unter dieſen Ungläubigen mit Bretſchneider zu verſtehen, denn Epheſ. 2, 3. ſetzt der Ap. hinzu: ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες.

V. 7. ἐν οἷς knüpfen viele Ausleger unmittelbar an υἱοῖς an, und überſetzen: inter quos oder quibus similes, „nach der Weiſe.“ Obgleich Epheſ. 2, 2. 3. für dieſe Verbindung zu ſein ſcheint, ſo möchte doch die andere, die ἐν οἷς dem δι' ἃ gleichſtellt, alſo das Neutrum darin ſieht, und an die V. 5. genannten Laſter denkt, den Vorzug verdienen. — περιπατεῖν wird mit ἐν nicht von Perſonen (inter), ſondern von Dingen (in) gebraucht. Joh. 8, 12. 1 Joh. 1, 6. 7. 2, 11.

185) Vergl. Glaſſius philol. sacra. de verbo 9. Winers Gramm. p. 217. a).

2 Joh. 4, 6. Röm. 6, 4. 2 Kor. 4, 2. 10, 3. Epheſ. 2, 10. 4, 17. 5, 2. Calvin ſagt ſogar: male Erasmus vertit: inter quos; nam de vitiis procul dubio Paulus intellexit. Wollte man es auch als Maskulinum nehmen, ſo kann es ja doch auf keinen Fall auf das Leben unter den Heiden oder Ungläubigen gehen, denn unter dieſen lebten ſie ja noch, und nicht πότε, ſondern auf das Leben der Heiden, das heidniſche Leben, das von jenen Laſtern befleckt war. Dem Sinne nach muß man es alſo in jedem Fall auf jene Sünden beziehen. —— καὶ ὑμεῖς, wie ſo Viele jetzt immer noch. —— ἐζῆτε ἐν αὐτοῖς. Diejenigen, welche οἷς fürs Maskulinum halten, müſſen unter den αὐτοῖς gleichfalls die υἱοὶ τῆς ἀπ. verſtehen, denn allerdings können beide nicht auf Verſchiedenes bezogen werden. Allein ζῆν ἐν τισι durch „unter, oder bei jemand leben,“ zu überſetzen, wird der Sprachgebrauch nicht erlauben, auch abgeſehen davon, daß im Grunde dann dieſe Worte dasſelbe wie die vorhergehenden ſagten. Für das Neutrum ſpricht der Sprachgebrauch; denn ζῆν ἐν τινι, ſagt Lamb. Bos, eleganter dicitur pro: rem aliquam frequenter et cum voluptate tractare [186]). Auch das deutſche „leben“ wird oft ſo gebraucht. In Sünden zu leben, war ihr Vergnügen, das hielten ſie für das beſte Leben, kannten kein anderes und beſſeres. ζῆν und περιπατεῖν unterſcheiden ſich demnach wohl ſo, daß erſteres mehr auf die Geſinnung, letzteres auf den äußern Wandel geht.

V. 8. νυνὶ καὶ ὑμεῖς: „Nun, nachdem ihr erkannt habt, daß jenes Leben in Sünden der Tod iſt, und ihr des wahren geiſtigen und göttlichen Lebens gewürdiget worden ſeid, legt auch ihr, wie ſchon andere, die euch gleich waren ꝛc. ꝛc.“ νυνὶ iſt alſo nicht blos dem Imperativ zur Verſtärkung bei-

185) *Aelian.* var. hist. 3, 13. ὅτι φιλοινότατον ἔθνος τὸ τῶν Ταπύρων ὥστε ζῆν ἐν οἴνῳ καὶ τὸ πλεῖστον τοῦ βίου ἐν τῇ πρὸς αὐτὸν ὁμιλίᾳ καταναλίσκειν. Libanius ſagt von Alexander: ἐν Ὀδυσσείᾳ ζῶν. Plato: ἐν φιλοσοφίᾳ ζῆν. *Cic.* epist. 9, 26. possemne vivere, nisi in litteris viverem?

gegeben, wie Bretschneider dafür hält, sondern behält seine gewöhnliche Bedeutung. Grotius, der, wie bemerkt, vor den hier gerügten Sünden schon V. 5. gewarnt glaubt, ist genöthigt, das νυνὶ δὲ zu umschreiben: videte ne quid veneni resideat. Nach unserer Erklärung ist dieß ganz unnöthig. —— ἀπόθεσθε kommt auch bei Profanschriftstellern in diesem Sinne vor [187]). Jak. 1, 21. Ephes. 4, 25. Hebr. 12, 1. Der Ap. wird durch dieß Wort auf das folgende Bild des Aus- und Anziehens geführt. —— τὰ πάντα soll nach Battier so viel als πάντως oder κατὰ πάντα sein. V. 20. Zu dieser Annahme nöthigt oder berechtigt nichts. Auch ist es unnöthig, mit Beza den Artikel für ταῦτα zu nehmen. Besser Bengel: omnia vetera. „Leget ab das Alles, das Genannte und auch den Zorn ꝛc. ꝛc.;" oder nach Winer (Gramm. p. 125.) „das Gesammte, d. h. die ganze Schlechtigkeit des Charakters." Wolf will τὰ μέλη aus V. 5. ergänzt haben, welches gleichfalls unnöthig ist. —— ὀργὴν, θυμὸν sind schwerlich, wie Koppe glaubt, ganz synonym. Röm. 2, 8. Auch bei Profanscribenten stehen oft beide neben einander [188]). Die Alten geben ausdrücklich einen Unterschied an. Die Stoiker definiren bei Diogenes Laertius (Zen. segm. 113): ὀργὴν ἐπιθυμίαν τιμωρίας τοῦ δοκοῦντος ἠδικηκέναι οὐ προσηκόντως, θυμὸν δὲ ὀργὴν ἀρχομένην. Eustathius erklärt θυμὸς für die innerliche Aufwallung, ὀργὴ für das Ausbrechen derselben. Dieß scheint besser als die Angabe des Ammonius: θυμὸς μέν ἐστι προσκαιρὸς, ὀργὴ δὲ πολυχρόνιος μνησικακία. Auch Beza, Calov, Heumann, Elsner unterscheiden, wie Eustathius. —— κακία Ephes. 4, 31. Theophylact erklärt es durch μνησικακία oder

---

187) *Dionys.* Hal. 9, 3. ὥστε αὐτοὺς ἀποθέσθαι τὴν ὀργὴν. *Lucian.* dial. Mort. 10, 18. *Aristæn.* 1, ep. 2.

188) *Polyb.* Excerp. de Vit. p. 1481. διὰ γὰρ τοῦτο συνέβη, μήτε τῶν Ρωμαίων ὀργὴν καὶ θυμὸν ἐκκαυθῆναι πορρωτέρω. *Plato* Phileb. p. 87. τοῖς θυμοῖς καὶ τοῖς ὀργαῖς. *Plutarch.* de ira coh. p, 454. ἄνθρωπος ἐν θυμῷ καὶ ὀργῇ σαλεύων. *Herodian.* 8, 4. ὀργῇ καὶ θυμῷ χρώμενος πλείονι.

πικρία, ὅταν τις ἐν αὐτῷ τυχῇ τὴν κακίαν, ὡς ἂν ἀναπολῇ. Beſſer ganz allgemein: malignitas, nocendi, vexandi cupiditas. Storr: hæc vox, quæ de omni studio nocendi imo etiam latius de quovis improbitatis genere accipitur, hoc loco, quia cum maledictis copulatur, maleficia inprimis respicere et libidinem alteri factis suis malum seu damnum inferendi significare videtur. Sprüchw. 1, 16. Nah. 3, 19. —— βλασφημία heißt hier nicht: Gotteslästerung, ſondern ſteht wie βλασφημεῖν 1 Kor. 4, 13. Röm. 3, 8. Tit. 3, 2. vom Schelten, Schmähen, Läſtern auf den Nächſten, das eine Folge des θυμὸς und der ὀργὴ iſt [189]). —— αἰσχρολογία ſoll nach Heinrichs alles harte, ſcheltende, ungeziemende Weſen im Reden und Handeln bezeichnen. Es iſt aber vielmehr unzüchtiges Gerede damit gemeint, Zoten u. dgl. [190]). Clemens Al. (Pæd. 2, 6.) αἰσχρολογία εἰκότως ἂν καλοῖτο ἡ περὶ τῶν τῆς κακίας ἔργων λογοποιία· οἷον τὰ περὶ τῆς μοιχείας διαλέγεσθαι, ἢ παιδεραστίας καὶ τὰ παραπλήσια. Chryſoſtomus: αἰσχρολογία ἐστὶν ὄχημα πορνείας. οἱ γὰρ λόγοι πραγμάτων εἰσὶν ὁδοί. Schön ſagt Athanaſius: „Ein keuſcher und frommer Mann erträgt Steinwürfe mit größerer Geduld, als obſcöne Worte.“ —— ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν gehört nicht, wie Einige wollen, zu ἀπόθησθε, ſondern zu den beiden nächſt vorhergehenden Worten. Die Ausdrucksweiſe iſt hebräiſch. vergl. Epheſ. 4, 29. Jak. 3, 10. 4 Moſ. 30, 3. 1 Sam. 1, 23. Wer es nöthig findet, kann davor ἐκπορευομένην ergänzen. Nach Theophylact bemerken mehrere Ausleger, woran aber der Ap. hier nicht gedacht hat: Der Mund, der den Leib des Herrn empfange (im Abendmahl), dürfe nicht durch unzüchtige Reden verunreiniget werden.

---

189) So braucht auch Philo das Wort (Leg. ad Cain. p. 1012) εἶτα ὦ πάντων ἀνθρώπων, ἵνα μηδὲν ἀναγκασθῶ βλάσφημον εἰπεῖν εὐηθέστατοι. Vergl. Löſner zur Stelle.

190) *Pollux* IV, 105. ἢν ὠρχοῦντο γυμνοὶ σὺν αἰσχρολογίᾳ. Vergl. Schweighäuſer lex. Polyb. p. 16. auch Wettſtein und Raphel zur Stelle.

V. 9. μὴ ψεύδεσθε ist ganz allgemein von der Lüge zu verstehen. Brucker überſetzt das folgende εἰς ἀλλήλους auf einander, ſo daß ψευδ. ſo viel als „verleumden" wäre. Auch Bretſchneider gibt ähnlich εἰς durch in damnum. Beſſer nimmt man es wie das hebr. לְ für gleich dem Dativ ἀλλήλοις, wie ψεύδεσθαι Apg. 5, 4. konſtruirt iſt, und überſetzt mit De Wette: „belüget einander nicht," oder mit Luther: „lüget nicht untereinander." [191]) Dafür ſpricht auch die Parallelſtelle Epheſ. 4, 25., wo zugleich der Grund dieſes Verbots: ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη angegeben iſt. Theodoret bemerkt dabei: τοῦτο γὰρ οὐκ ἴδιον τῶν μελῶν· καὶ γὰρ ὀφθαλμοὶ, κρημνοὺς ὁρῶντες καὶ βάραθρα, μηνύουσι τοῖς ποσὶ, ἵνα ἐκκλίνωσι, καὶ μὴ ἅπαν τὸ σῶμα λωβήσονται· καὶ ἀκοαὶ ἀπὸ τῶν φόφων αἴσθησιν δεχόμεναι, σημαίνουσι τοῖς ὀφθαλμοῖς· καὶ μὴ ψεύδονται αἱ αἰσθήσεις ἀλλήλας· κοινὴ γὰρ ἡ ζημία τοῦ ψεύδους. Die Verbindung mit dem, der die Wahrheit iſt, als Glied mit dem Haupte, macht dem Chriſten die Lüge unmöglich. Die Lüge galt im Heidenthum für keine ſo große Sünde, ſo daß ſelbſt ein Plato (de republ. 3.) dieſelbe in gewiſſen Fällen anempfahl. In den erſten Jahrhunderten war man ſehr ſtreng in Anſehung dieſes Laſters; Juſtin der Märtyrer ſagt (apolog. 2.), Chriſten wollten lieber ſterben, als einmal lügen. Der Vorfall Apg. 5, 1. ff. mag zu dieſer Strenge noch beſonders beigetragen haben. Auguſtinus behauptete ſogar (de mendacio c. Consentium cp. 18—20.): wenn auch das ganze Menſchengeſchlecht mit einer einzigen Lüge zu retten wäre, ſo müßte man es lieber verloren gehen laſſen, als eine Unwahrheit ſagen. In neuern Zeiten iſt man laxer geworden, ſo daß ſelbſt Reinhard in ſeinem Syſtem der chriſtl. Moral (III, p. 171. ff.) ein ganzes Kapitel von den „Gränzen (!) der chriſtlichen Wahrhaftigkeit" abhandelt. —— ἀπεκδυσάμενοι ſoll nach Vielen wie das folgende Partic. ἐνδυσ. für den Imperativ ſtehen. Es iſt aber nicht einzuſehen, warum dann der Ap. ſo

191) Vergl. übrigens Wahl p. 425. B. B.

ſchnell ſollte gewechſelt haben ohne beſtimmte Urſache. Beſſer behält man ſie als Participia bei, und löst ſie nach Beza mit quum auf. So bezeichnen ſie dann den Grund des Ablegens der genannten Laſter. Denn das Ausziehen des ganzen alten Menſchen (des aus vielen Gliedern beſtehenden Sündenleibes, ſiehe zu V. 5.) zieht nothwendig das Ablegen auch derjenigen einzelnen Sünden nach ſich, die P. nicht genannt hat, die er vielmehr eben in dieſem Ausdrucke nun alle zuſammenfaßt. Storr: quo dilucidius appareat, præter ea vitia, quæ certa de causa diserte notata fuerant, etiam alia quævis Christiano fugienda esse, expresse nunc subjicitur, veterem hominem ipsum, non ea tantum membra v. 5. quæ nominatim v. 5. 8. 9. appellata fuerint, exuendum esse. Darin fehlt Beza aber, daß er dem ἀπεκδ. die paſſive Bedeutung (quum exuti sitis) ſtatt der activen gibt. Siehe darüber zu Kap. 2, 15. Das Bild des Aus- und Anziehens kommt zwar wohl auch bei Profan-Schriftſtellern hie und da vor [192]), iſt aber hier allein jüdiſchen Urſprungs, und die Behauptung von Krebs, es ſei hergenommen ab actoribus, qui habitu mutato et vestibus depositis alias partes agunt, ganz verwerflich. Richtig ſagt Schöttgen: phrasis est hebraica. חלש דעתיה exuit mentem suam. חלש ליביה exuit cor suum. Utraque phrasis aliquoties legitur in Taanith. Sehr wahrſcheinlich ſind die Ausdrücke von der jüdiſchen Proſelyten-Taufe entlehnt, bei welcher dieſes zugleich bedeutungsvolle Wechſeln der Kleider ſtatt fand [193]). Da man in den erſten chriſtlichen Zeiten nur ſolche taufte, die ſchon gläubig an Jeſum geworden waren, und ein Bekenntniß ihres Glaubens abgelegt hatten, ſo war dieſe Taufe dann auch zugleich das Ablegen des alten Menſchen und das Anziehen des neuen. vergl. beſonders Gal. 3, 27. Tit. 3, 5. Auch hier mag der Ap. wohl mit Bezug

192) *Diogen.* Lært. 9, 66. ἐκδύναι τὸν ἄνθρωπον. vergl. auch *Joseph.* A. Jud. 13, 7, 1. und *Hesych.* Illustr. Philos. p. 59. χαλεπὸν ὁλοσχερῶς ἐκδύναι τὸν ἄνθρωπον.

193) Vergl. *Lightfoot* horæ hebr. et talm. ad Matth. 3, 6.

auf die Taufe reden, wie oben Kap. 2, 12. —— τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον. Auch dieser Ausdruck ist ursprünglich nicht ein dem Apostel eigenthümlicher. Ein jeder Proselyt des Judenthums hieß בְּרִיאָה חֲדָשָׁה neues Geschöpf, weil er aus allen seinen bisherigen äußerlichen Verbindungen, selbst aus denen mit seinen nächsten Angehörigen heraustrat, und gleichsam in eine neue Welt versetzt war [194]) Durch den Glauben an Christum und die Verbindung mit ihm tritt der Mensch zwar nicht äußerlich in eine neue Welt, wohl aber innerlich, in das Reich Gottes. Er soll durch den Geist Jesu Christi von neuem geboren, d. h. seinem ganzen innern Wesen nach, nach Erkenntniß, Willen und Gefühl umgewandelt werden. Der „alte Mensch" ist das, was P. auch wohl σῶμα τῆς ἁμαρτίας oder τῆς σαρκὸς nennt, Kap. 2, 11. (Röm. 6, 6.) die Bezeichnung unserer Natur als Geistlichtodte. Bengel: concretum pro abstracto. Athanasius: (quæst. 115 de parab.) παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν πρῶτον λέγει, τὸν ἀπὸ τῆς πτώσεως τοῦ Ἀδὰμ γεγεννημένον· ἢ τὴν πονηρίαν, τὴν ἐξ αὐτοῦ, καὶ πᾶσαν κακίαν. —— σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ. Calvin: notandum est, veterem hominem ab operibus suis tanquam arborem a fructibus discerni, unde sequitur, veteris hominis nomine intelligi pravitatem nobis ingenitam. So unterscheidet auch Theophylact. Es ist jedoch nicht gerade nothwendig, bei πράξεις blos an die äußerlichen Thaten zu denken, sondern es ist wohl ganz allgemein von den Erzeugnissen des alten Menschen zu nehmen, sie mögen in verkehrten und bösen Gedanken und Begierden, oder wirklichen Thaten bestehen. Ebenso steht πράξεις Röm. 8, 13., wo es sich offenbar auch auf Innerliches bezieht. Siehe Limborch zu dieser Stelle.

194) Der Talmud sagt (tract. Jevamoth. fol. 62, 1.): „Ein Proselyt, der übertritt, ist wie ein kleines Kind." Dazu Maimonides: und seine Verwandte sind nicht seine Verwandte. Im Sohar Chadasch heißt, wie Schöttgen zeigt, der gefallene Adam, womit die Kabbalisten oft die ganze gefallene Menschheit bezeichnen, oder den Menschen als Sünder in abstracto אָדָם קַדְמֹן alter Adam. Vergl. Tholuck Commentar zum Brief an die Römer Kap. 6, 6.

V. 10. τὸν νέον, τὸν ἀνακαινούμενον. Ganz ebenſo gebraucht P. in der Parallelſtelle Epheſ. 4, 23. 24. zuerſt: ἀνανεοῦσθαι und dann (ἐνδύσασθαι) τὸν καινὸν ἄνθρ. Gewöhnlich wird nun behauptet, er nenne, was hier ἀνακαινοῦσθαι, dort ἀνανεοῦσθαι, und was dort καινὸς ἄνθρ., hier νέος ἄνθρ. Mehrere Ausleger halten daher die Worte τὸν ἀνακαιν. εἰς ἐπιγν. κατ' εἰκ. τ. κτ. αὐτοῦ für eine Appoſition, durch die erklärt werde, was unter νέος ἄνθρ. zu verſtehen ſei. So z. B. Hunnius zu Epheſ. 4, 24.: quam utramque vocem (νέος und ἀνακαιν.) elegantissime conjungit Paulus Col. 3, 10. Induite novum, renovatum, seu novantiquum, ut evidenter monstret, novum hominem esse renovationem primi in sanctitate creati; induere novum hominem ſei alſo ſo viel, als renovari ad antiquam sanctitatem et justitiam olim aliquando posessam. So auch Balduin und Calov. Allein dieß iſt offenbar unrichtig. Der Unterſchied von νέος und καινὸς wird auch im N. Teſt. ſtets feſtgehalten. Erſteres iſt neu dem Urſprung, der Entſtehung nach (recens), letzteres neu der Beſchaffenheit nach (novus). vergl. Matth. 9, 17. βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς. Mark. 2, 22. Luk. 5, 38. καινὸς iſt daher ähnlich ἑτερος, womit es auch verwechſelt wird Mark. 16, 17. verglichen mit Apg. 2, 4. [195]). Dagegen iſt keineswegs, wenn die διαθήκη Matth. 26, 28. die καινή, Hebr. 12, 24. die νέα genannt wird, indem ſie an beiden Stellen von verſchiedener Seite in Betreff ihrer Neuheit aufgefaßt iſt. Daſſelbe gilt auch von ἀνανεοῦσθαι und ἀνακαινοῦσθαι, und es iſt wohl zu bemerken, daß P. an unſerer wie an der Parallelſtelle zuerſt νέος oder ἀνανεοῦσθαι und dann καινὸς oder ἀνακαιν. gebraucht. Der Menſch, den die Koloſſer und Epheſer anziehen ſollten, iſt der von Gott Geborne, durch den Geiſt Gottes Entſtandene (νέος). Dieſer neue Menſch hat aber, wie der leibliche, ſeine verſchiedenen Alters- oder Lebens-Stufen; nicht im vollkommenen Mannesalter Chriſti (Epheſ. 4, 13.)

195) Vergl. Tittmann de synon. in N. T. p. 60.

wird er geboren, ſondern als Kind, und muß zu dieſem Alter heranwachſen. So wird er von Tag zu Tag erneuert (2 Kor. 4, 16. ἀνακαινοῦται). Dieſer wirklich erneuerte Menſch (καινὸς, ἀνακαινούμενος) iſt nun wohl immerhin ein neuer (anderer) Menſch, aber nicht mehr der νέος, der er nur beim Beginn oder Entſtehung ſeiner Geburt aus Gott war. Daraus zeigt ſich, daß das ἀναγεννᾶσθαι dem ἀνακαινοῦσθαι nothwendig vorausgehen muß (vergl. Pſ. 102, 5. ἀνακαινισθήσεται ὡς ἀετοῦ ἡ νεότης σου.). Sehr fein bemerkt daher Bengel: τὸν νίον de eo, quod fidelium *nativum* est, ἀνακαιν. subjicit de *studio* fidelium; nur iſt das studium fidelium nicht einſeitig zu faſſen, indem das angefangene Werk der Geburt von oben auch nur mit Hülfe des Geiſtes von oben kann gefördert und vollendet werden. Wenn Glaſſius (philol. sacr. III. 3, 4. p. 353) ἀνακαινοῦσθαι geradezu durch „crescere" überſetzen will, weil der neue Menſch nicht könne „innovari," ſo iſt dieß doch nicht ganz richtig. Es ſoll vielmehr damit ſehr bezeichnend das Umſichgreifen des neuen Lebenskeimes, gleichſam das Durchdringen der ganzen Maſſe durch den Sauerteig angedeutet werden; denn, wie Auguſtinus (de pecc. merit. et rem. 2, 7, 8.) ſagt, in ipso animo renati non est perfecta novitas. Spener: „der neue Menſch iſt diejenige neue Creatur, welche Gott der H. Geiſt in dem Menſchen durch die Wiedergeburt wirket. Geiſt aus Geiſt. Joh. 3, 6. Dieſer wird erneuert, indem er noch nicht erſtlich gleich ganz vollkommen iſt, ja das übrige von dem alten Menſchen ſeinen Wachsthum oft hindert, unterbricht, oder ſolches zu thun ſich unterſtehet, daß alſo, was veraltet iſt oder veralten will, wiederum eines Erneuerns nöthig hat. Darum iſt nöthig, daß die geſchenkte Kraft gebraucht werde, daß das angefangene Gute immer weiter zunehme und wachſe. Röm. 12, 2." —— εἰς ἐπίγνωσιν. Heumann, Brucker und Andere halten εἰς für = ἐν mit dem Dativ. Die ἐπίγνωσις wäre dann nach Hammonds Worten, der dieſe Erklärung anführt, instrumentum, quo nostra fiat regeneratio, seu cognitio evangelii, quod continet normam,

ad quam vita nostra in posterum componenda est. Dieſe willkührliche Verwechslung der Präpoſitionen, die am wenigſten bei nichtlokaler Beziehung ſtatuirt werden kann [196]), rührt hier mit von einer nicht genauen Beachtung deſſen her, was dem Ap. überhaupt die ἐπίγνωσις iſt. Sie iſt weit mehr als cognitio, nämlich das völlige Eingehen des Menſchen mit allen ſeinen Vermögen in die Wahrheit; ſie faßt daher offenbar auch die beiden Ausdrücke der Parallelſtelle (δικαιοσύνη und ὁσιότης) in ſich. Siehe darüber oben zu Kap. 1, 6. 9. 10. Davenant: agnitionem appellat potius, quam cognitionem, ne arbitretur aliquis de otiosa aliqua et speculativa scientia loqui apostolum, qui vivam efficacem et operativam scientiam hoc vocabulo solet indicare. Dieſe ἐπίγνωσις iſt nun natürlich nicht Mittel, ſondern Zweck und Ziel der Erneuerung. εἰς muß alſo in ſeiner Bedeutung feſtgehalten werden. Beza: finis aut objectum quam proponat regeneratio, ita significatur. Loquitur de ἐπίγν. efficaci, ut definitur. 1 Joh. 2, 3. 4. Ebenſo wird die ἐπίγν. 1 Tim. 2, 4. Epheſ. 4, 13. als das Ziel angegeben, wie denn P. öfter bittet, daß die gläubig gewordenen immer mehr mit derſelben möchten erfüllt werden. —— κατ' εἰκόνα verbinden Mehrere unmittelbar mit ἐπίγν. Beza: ad agnitionem congruentem imagini. Zu Röm. 6, 6. ſagt er: instauratur ad agnitionem, quæ respondeat imagini ejus, qui ipsum condidit. So auch Piſkator. Roſenmüller: cognitio similis cognitioni ejus, qui hunc sensum efficit per suam doctrinam, Christi. nostra cognitio ei similis est, si probamus ea, quæ Christus probat. Abgeſehen von dem völlig verkehrten Sinn, den die letztere Auslegung der Stelle gibt, ſpricht überhaupt gegen die genaue Anknüpfung an ἐπίγν. 1.) daß in dieſem Falle nach ἐπίγν. der Artikel τὴν ſtehen

196) Winer (Gramm. p. 352): „Ueberhaupt iſt es ſchon an ſich unwahrſcheinlich, daß die App. bei klar gedachten dogmat. Beziehungen die Leſer verwirrend, ἐν für εἰς [und umgekehrt] geſagt haben ſollen. Wenigſtens konnten ſie eben ſo leicht εἰς ſchreiben, wie die Interpreten, die dieſe Präpoſ. einſchwärzen wollen."

müßte, zu deſſen Ergänzung ohnehin nichts nöthigt; 2.) noch mehr aber die Parallelſtelle Epheſ. 4, 24., wo das τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα zu καινὸν ἄνθρ. gehört. Demnach iſt die gewöhnliche Verbindung mit ἀνακαινούμενον offenbar die richtige. εἰκὼν ſoll nach Storr hier pleonaſtiſch ſtehen, alſo ſtatt κατὰ τὸν κτίσαντα, ut sit similis auctori suo. Zum Beweis beruft ſich Storr theils auf das κατὰ θεὸν Epheſ. 4, 24., theils auf den hebr. Sprachgebrauch, nach welchem das von den LXX durch εἰκὼν oder ὁμοίωμα überſetzte דְּמוּת zuweilen pleonaſtiſch ſtehe. Dieß iſt aber eben ſo gezwungen als willkührlich. Jenes κατὰ θεὸν wird vielmehr umgekehrt durch unſere Stelle erläutert; und דְּמוּת kann höchſtens nur dann für pleonaſtiſch erklärt werden, wenn es bei Adjectiven oder Verben ſteht, die ſchon an und für ſich eine Aehnlichkeit bezeichnen, wie man z. B. Röm. 8, 29. auslegt. Außerdem iſt die Anſpielung auf Gen. 1, 27., die von den meiſten Auslegern anerkannt iſt, nicht zu überſehen. Dort kann aber εἰκὼν unmöglich Pleonasmus ſein. —— τοῦ κτίσαντος αὐτόν. Es fragt ſich, ob κτίζειν hier von der erſten eigentlichen oder von der zweiten neuen Schöpfung zu verſtehen iſt. Für die erſte Bedeutung beruft man ſich darauf, daß κτίζειν immer von der eigentlichen Schöpfung ſtehe, wenn nicht irgend ein Zuſatz ausdrücklich auf die neue hinweiſe. (Siehe oben zu Kap. 1, 15. und die dort angeführten Worte des Grotius zu Röm. 8, 19.) So Calov: per verbum κτίσ. non nova creatio sed vetus illa et primæva intelligitur, quia in Adamo conditi omnes sumus ad imaginem Dei in cognitione Dei. So auch Hunnius. Gegen dieſe Erklärung iſt aber der Zuſammenhang. Der Ap. will ſagen: der zur ἐπίγν. erneuerte Menſch ſoll ähnlich werden dem, der ihn geſchaffen hat. Bei αὐτὸν kann man daher unmöglich an etwas anderes denken, als an den obengenannten νέος ἄνθρ. Von der neuen Schöpfung redet der ganze Vers, und auch der folgende ſteht in genauer Beziehung damit. Das bei κτισ. ſtehend αὐτὸν (sc. νέον) zeigt eben, daß κτίζειν von der neuen Schöpfung zu nehmen iſt. Endlich entſcheidet dafür auch die Parallelſtelle. —

Unrichtig suppliren zu κτίσαντος Chrysost., Theophyl., Erasmus, Brucker, Rosenmüller τοῦ χριστοῦ. Die beiden Stellen Ephes. 2, 10. und 4, 24. zeigen deutlich, daß θεοῦ zu ergänzen ist. Nach der erstern kann man ἐν χριστῷ hinzudenken; denn durch Christum allein will Gott uns neu schaffen. Ganz falsch hält Cornelius a Lapide τοῦ κτίσαντος für das Object der ἐπίγνωσις. Es müßte dann κατ' εἰκόνα nothwendig nach κτίσ., oder doch τοῦ κατ' εἰκόνα κτίσαντος stehen. —— Diese Stelle sagt übrigens klar und deutlich, daß der Mensch das ihm ursprünglich anerschaffene Ebenbild nicht mehr habe, sondern daß er dazu solle erneuert, d. h. daß es soll wieder hergestellt werden, und daß dieß allein von Gott geschehen kann, nämlich durch Jesum Christum. Zugleich geht aus der Vergleichung mit den Parallelstellen hervor, wie unrichtig es ist, in der Stelle 1 Mos. 1, 27. mit Usteri die εἰκὼν nur auf die Aehnlichkeit der Herrschaft zu beziehen. Es läßt sich einmal die Lehre vom verlorenen, durch die Gemeinschaft mit Christo allein wieder herzustellenden Ebenbilde Gottes nicht aus der Schrift verweisen, ohne die größte Gewaltthätigkeit; jedoch sagt Augustinus (retract. 2, 24.) mit Recht: non quasi in Adamo nulla remanserit Dei imago, sed tam deformis illa per peccatum effecta est, ut reformatione indiguerit.

V. 11. Das Polemische dieses Verses ist nicht zu verkennen. Davenant: Paulus removet falsam opinionem quorundam, qui, neglecta hac renovatione, confidebant externis privilegiis eosque contemnebant, qui iisdem destituebantur. ὅπου, in qua re wie 2 Petr. 2, 11., also so viel als ἐν ᾗ ἀνακαινώσει. —— ἔνι. vergl. Gal. 3, 28. Jak. 1, 17. so viel als ἔνεστι, wenn es auch nicht, wie Viele nach den alten Grammatikern glaubten, daraus kontrahirt ist [197]). Doch wird sich die Bedeutung inest oder est in

197) Nach Buttmann (Gramm. II, 299) ist es die Präpos. ἔνι (ἐν), die wie ἔπι, πάρα, ohne εἶναι gebraucht wird. Vergl. Winers Gramm. p. 73. Anm.

nicht stets festhalten lassen, wie z. B. an unserer Stelle, wo das in schon in ὅπου liegt; sondern man nimmt es schlechthin für ἐστι. Daher Phavorin: ἔνι· ἐστὶν, ὑπάρχει. Hesychius: ὡς ἔνι· ὡς ἔστιν [198]). Gal. 5, 6. zeigt, daß dieß ἐστιν dann dem Sinne nach gleich mit ἰσχύει ist. — Storr bemerkt noch, daß εἶναι und μὴ εἶναι oft für εἶναί τι, und μηδὲν εἶναι stehe; also οὐκ ἔνι für οὐδέν ἐστι. 1 Kor. 7, 19. nihil valet, nullam vim habet. —— Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος. Derselbe Gegensatz Röm. 1, 14. 16. 2, 9. Gal. 3, 28. Ceterum, sagt Grotius, alibi Græcorum vox totum humanum genus extra Judæos complectitur. Hier geht es nun nicht sowohl auf den Unterschied in der Sprache, wie Grotius meint, sondern auf den Unterschied in der äußerlichen (weltlichen) Bildung. Allerdings war aber die griechische Sprache die Sprache der gebildeten und gelehrten Welt. Ueberall verlangte man griechische Bildung. —— περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, abstracta pro concretis. Dieser Gegensatz bezieht sich auf die Verschiedenheit in religiöser Hinsicht. Die, die kein Gesetz Gottes und kein Unterpfand, daß sie das Volk Gottes seien, kein Bundeszeichen und keine Verheißungen hatten, stellt P. denen, die dieß alles besaßen, gegenüber. —— βάρβαρος, Σκύθης. Der βάρβ. erwähnt der Ap. wohl deßhalb, weil, wie die Juden in relig. Hinsicht Griechen und Römer, überhaupt alle Nichtjuden verachteten, so die Griechen besonders auf alle Nichtgriechen in Hinsicht der intellectuellen Bildung herabsahen. Daher dem βάρβαρος stets der Nebenbegriff eines Ungebildeten anklebte. Um der 2 vorhergehenden Gegensätze willen glaubten Manche auch in βάρβ. und Σκύθης einen annehmen zu müssen. So besonders Ikn (biblioth. Brem. class. 5. f. 5.), dem Zeltner folgt. Er

198) Diesen Gebrauch hat Schwarz (comment. ling. gr. p. 486) besonders aus Plato nachgewiesen. Beza, L. Bos, auch Koppe zweifelten an demselben. Vergl. *Polyb.* exc. leg. 17. p. 1123. und 43. p. 1190. Auch findet sich bei den Griechen öfter die Redensart ὡς ἔνι μάλιστα, wo man schwerlich das ἐν wird geltend machen können.

behauptete, der folgende Gegensatz δοῦλος und ἐλεύθ. sei ein erklärender Zusatz. Unter βάρβαρος nämlich sei der Phrygier, als der zur δουλεία Geborene, unter Σκ. der Scythe, als homo libertatis studiosus zu verstehen. Es ist aber gar nicht einzusehen, warum P. gerade die Phrygier, an die er schreibt, sollte βάρβαρος und ad servitutem nati genannt oder nur als solche angesehen haben, da jener Ausdruck von keinem einzelnen Volke gebraucht wurde. Auch kann man δοῦλος, ἐλεύθ. so wenig für einen erklärenden Zusatz zu βάρ. und Σκ. halten, als περιτομὴ das Ἕλλην, und ἀκροβ. das Ἰουδαῖος näher bestimmt. Eben so ungegründet ist der Gegensatz, den Brucker angibt. Er mildert den βάρβ. so sehr, daß er ihn als den Gesitteten dem Scythen als dem Ungesitteten gegenübergestellt glaubt. In diesem ausgezeichnet guten Sinn jedoch wird βάρβ. niemals gebraucht. Am besten nimmt man in den beiden Worten mit den Meisten keinen Gegensatz, sondern eine Steigerung an. Grotius: crescit oratio; nam inter barbaros barbarissimi erant Scythæ. Elsner: barbari et barbarorum barbari. So auch Erasmus und Vossius. Die Scythen waren wegen ihrer Rohheit und Ungebundenheit zum Sprüchwort geworden [199]) —— δοῦλος ἐλεύθερος, ein Gegensatz aus den häuslichen Verhältnissen oder von der verschiedenen Herkunft hergenommen, der aber bekanntlich in der alten Welt sehr schroff war, und erst durch das Christenthum gemildert wurde. —— τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός, sc. ἐστί. Christus omnia, quæ ad salutem pertinent, præstat, et quidem in omnibus sine discrimine. Er ist allen von Gott gegeben zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung. 1 Kor. 1, 30. Dieß im Einzelnen auf die

199) Dem Philosophen Anacharsis, der ein Scythe war, sagte einst einer: βάρβαρος εἶ καὶ (und noch dazu) Σκύθης. Daher war es Sprüchwort: Anacharsis inter Scythas. *Cic.* in Pis. 8. O noster misericors, quid facis? Quod nullus in Barbaria quisquam tyrannus. Quis hoc facit ulla in *Scythia* tyrannus, ut eos, quos luctu afficeret, lugere non sineret? *Joseph.* c. Ap. 2, 37. von den Scythen: βραχὺ τῶν θηρίων διαφέροντες. Bei Herodot (4, 64.) heißen sie ἀνθρωποφάγοι.

genannten Gegensätze anwendend sagt treffend Flatt: „Der Jude hat seine Begnadigung und Seligkeit so gut Christo zu danken als der Heide. Es nützt ihn in dieser Hinsicht nichts, daß er Mitglied einer Nation ist, die gewisse äußere Vorzüge hat, daß er im Besitz des Mos. Gesetzes ist und das Ritualgesetz genau beobachtet. Christus ist Urheber der wahren Weisheit für Gebildete und Ungebildete. Die Weisheit, zu der er führt, kann auch dem Gebildetsten seine Bildung nicht geben; und der Ungebildete kommt durch Christum in Hinsicht auf den wahren Zweck der Menschheit eben so gut zum Ziele, als der Gebildete (Grieche). Für alle ist Christus der Urheber der wahren geistigen Freiheit, für Freie wie für Sklaven. Beide bedürfen Christi, um zu dieser Freiheit zu kommen. Joh. 8, 32. ff. Oder: Alles kommt bei Allen auf Christum und ihr Verhältniß zu ihm an." Es findet sich keine Stelle, wo der Ap. mit solcher Bestimmtheit und Wärme es ausspricht, daß im Christenthum der Unterschied zwischen exoterischer und esoterischer Religion durchaus aufgehoben ist, daß wie es dem ganzen Menschen alles gibt, was er geistiger Weise bedarf, so auch die innern Bedürfnisse aller Menschen, befinden sie sich auch in den entgegengesetztesten äußerlichen Verhältnissen, befriediget. Es gibt keine „Religion der Vollkommnern," keine besondere Religion für das Volk und für die Aufgeklärten, Gelehrten oder Gebildeten. Alles und für Alle und in Allen Christus! Der Universalismus des Christenthums besteht nicht blos darin, daß es eine Religion für alle Völker ist, sondern auch für alle Stände, und es ist dem innersten Charakter des Christenthums zuwider, wenn z. B. der gemeine Mann die geschichtlichen Wahrheiten des Christenthums glauben soll, während der Theologe sie leugnet. Wie fremd mußten übrigens diese herrlichen Worte des Ap. den damaligen vornehmen und gebildeten Heiden klingen; ja wie Viele stoßen sich jetzt noch daran [200])! Wenn Rosenmüller den Sinn der Stelle

---

[200]) Vergl. darüber die trefflichen Worte in Neanders Denkwürdigkeiten 2te Aufl. I, p. 175.

so angibt: Omnia hic eo redeunt, ut habeas novum illum et melibrem sensum, formatum per Christi doctrinam, so nimmt er wieder Χριστὸς für Lehre Christi, was ganz unrichtig ist. Er selbst, der Erhöhete, der König und Hoheprieſter gibt durch seinen Geist und sein Wort Allen Alles, was sie bedürfen. Mit Ihm, nicht mit der Lehre, sollen Alle sich verbinden und in lebendige Gemeinschaft treten. Unrichtig ist auch die Erklärung des Chrysostomus, die er neben der gewöhnlichen gibt, und in welcher ihm Theophyl. folgt. Er vergleicht Gal. 3, 28., wo er εἷς für ἓν σῶμα nimmt. Der Sinn unserer Worte wäre dann: πάντες εἷς Χριστὸς ἐγένεσθε, σῶμα αὐτοῦ ὄντες. Allein dieß ist dem Zusammenhang ganz fremd. Theodoret weicht von allen Auslegern ab, indem er die Worte auf den Zustand im künftigen Leben bezieht: ἀπὸ τοῦ τύπου εἰς τὸν ἀρχέτυπον τὸν λόγον μετήνεγκε. περὶ γὰρ τοῦ βαπτίσματος διαλεγόμενος, τοῦ μέλλοντος βίου τὴν πολιτείαν ἡμᾶς διδάσκει. οὐδεμίαν γὰρ ἐκεῖνος τοιαύτην ἔχει διαφοράν. ἀλλὰ τῆς ἁμαρτίας πεπαυμένης τὸ βούλημα τὸ θεῖον ἐν ἅπασιν ἐκτελεῖται. τοῦτο γὰρ εἶπε, τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός. — ἐν ἐκείνῳ τοίνυν τῷ βίῳ τὸν νέον ἀκριβῶς ἄνθρωπον ἐνδυόμεθα. ἐν ἐκείνῳ γὰρ τῆς φθορᾶς ἀπαλλαττόμεθα, καὶ τὴν ἀφθαρσίαν ἀμφιεννύμεθα. ἐν δὲ βαπτίσματι τὸν ἐκείνου τοῦ βίου τύπον ἀποπληροῦμεν. Als Beweis führt er 1 Kor. 15, 28. an, was aber gar nicht hierher gehört. Ueberhaupt ist die ganze Erklärung sehr gezwungen und unnatürlich. Schon daß man, wie oben bemerkt, das Präsens (ἐστι) aus dem vorhergehenden suppliren muß, widerlegt sie. Denn im andern Fall dürfte das Futurum ἔσται nicht fehlen. Durchaus verwerflich ist es auch, wenn Stolz als Sinn angibt: „jeder gilt überall (!) so viel als er nach dem Christenthum werth ist.“

V. 12. ο-ὖ ν. Den Zusammenhang gibt Erasmus an: Proinde pro abjectis membris vestris Christo indignis, induite vos alia membra, diversa ab illis turpibus, quæ supra recensuimus: sed pro illis induite, quæ

deceant eos, quos Deus sclegit ad sanctimoniam, quosque sua dilectione dignatus est. So auch Thomas von Aquin und Balduin. —— ἐνδύσασθε. Ueber die imperativische Form siehe zu V. 5. Auch dieß Wort findet sich wie ἀποδύεσθαι in ähnlicher Bedeutung bei jüdischen und griechischen Schriftstellern [201]). Röm. 13, 14. Gal. 3, 27. Hiob 29, 14. Jes. 51, 9. —— ὡς gibt den Beweggrund sehr nachdrücklich an, und verstärkt dadurch die Ermahnung. Die folgenden Namen kommen nur denen mit Recht zu, die da anziehen σπλάγχνα &c. Beides ist aufs genaueste mit einander verbunden. Calvin: ea conditione vos sibi elegit Deus &c. ut sitis misericordes &c. —— ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι sind Ehrennamen, die den Christen in viel tieferer und eigentlicherer Beziehung zukommen, als dem Volke Israel, bei dem sie sich mehr auf die äußern Verhältnisse bezogen und vorbildlich waren. Jes. 43, 2. heißt das israelitische Volk γένος τὸ ἐκλεκτόν. Im Hebräischen ist für diese erste Benennung בָּחוּר von בָּחַר auserwählen gebräuchlich, das aber auch für יָקָר köstlich, theuer steht. 1 Petr. 2, 4. finden sich ἐκλεκτὸς und ἔντιμος neben einander als synonym. vergl. auch 1 Petr. 2, 9. Der Ausdruck ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ kommt auch vor Röm. 8, 33. Tit. 1, 1. θεοῦ fehlt 2 Tim. 2, 10. Offenb. 17, 14. Man hat, um das tiefere in dem Ausdruck zu beseitigen, sich auf Röm. 16, 8. und 13. berufen, wo aus der Verwechslung von ἀγαπητὸς und ἐκλεκτὸς folge, daß letzteres auch hier ganz allgemein in der Bedeutung von „theuer, geliebt," stehe. Allein theils ist dort beides auch nicht dasselbe, theils verhält es sich mit jener Stelle ganz anders. Die Beziehung auf den göttlichen Rathschluß der Erwählung (Epheſ. 1, 4. 2 Thess. 2, 13. Röm. 8, 28—39.) läßt sich nicht, ohne der apostolischen Lehre zu nahe zu treten,

---

201) *Berachoth* fol. 16. 2. induas te Deus misericordia tua. *Plutarch.* in Philop. τὸ Κρητικὸν ἦθος ἐνδύς. *Athenæus* 13, 2. βουλόμενοι ἐνδύεσθαι αὐτὴν αὐτάρκειαν. (*Themistius* orat. hort. ad philos. 24. ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἠμφίεστο).

auf die Seite schieben, zumal in diesem Zusammenhang. — Ueber ἅγιοι siehe zu Kap. 1, 2. ἠγαπημένοι heißen die Christen auch 1 Thess. 1, 4. und 2 Thess. 2, 13. Zu bemerken ist, daß diese Benennung jedesmal in Verbindung mit der ἐκλογὴ gesetzt wird, als welche der Grund derselben ist. Flatt: „Es ist nicht von Gottes allgemeiner Liebe die Rede, von der Jesus Matth. 5, 45. spricht, sondern von der besondern väterlichen Liebe Gottes gegen seine und Jesu wahre Verehrer, von der Jesus Joh. 14, 23. spricht." Es ist hier von denen die Rede, die Gott geliebet hat in dem Geliebten (Christus). Ephes. 1, 6. Balduin hält die Stellung der 3 Worte für eine absichtliche. Zuerst finde die Erwählung statt, dann die Heiligung, und endlich die Kindschaft oder das als Kind Geliebtsein, welches finis electionis sei. Jedoch ist diese logische Folge nicht zuverläßig. Offenb. 17, 14. steht κλητοὶ z. B. vor ἐκλεκτοί. Trefflich sagt Luther über diese apostolische Ermahnung: „Siehe, wie hoch und theuer er uns ermahnet, wie er pflegt, nicht mit Geboten und Gesetzen dringet noch treibet, sondern reizet und hetzet uns durch Erinnerung der unaussprechlichen Gnade Gottes, damit daß er uns nennet die Auserwählten Gottes, die Heiligen, die Geliebten: auf daß er solche Früchte der Liebe aus dem Glauben herauslocke, daß sie frei, fröhlich und mit Lust geschehen. Denn wer von Herzen gläubt und trauet, daß er von Gott geliebet heilig und erwählet ist, der wird nicht allein denken, wie er solchen Ehren und Namen genug thue und sich würdiglich darnach halte, sondern wird auch entzündet werden mit Brunst gegen Gott, daß er gerne alles thun lassen und leiden wollte, und nicht genug zu thun weiß. Wer aber das nicht gläubet oder zweifelt daran, den bewegen diese Worte nicht, fühlet auch nicht, welche Flammen und Feuer diese Worte in sich haben, daß wir heilig, geliebt und erwählet sind vor Gott." —— σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ ist eine hebräische Ausdrucksweise. σπλάγχνα eigentlich so viel als τὰ ἔγκατα (welches auch in demselben bildlichen Sinn vorkommt Gen. 43, 30.) oder nach Pollux τὰ ἐγκοίλια. Inde, sagt Davenant,

hæc locutio sumitur, quod in magnis animi motibus interna viscera valde affici et quasi concuti sentimus. Es heißt dann so viel als: „Herz." vergl. 1 Joh. 3, 7. schwerlich aber wie Schleusner behauptet, geradezu: „Barmherzigkeit, Mitleiden." Die LXX übersetzen zwar damit Spr. 12, 10. רַחֲמִים jedoch bringt dort der Zusammenhang diese Bedeutung mit sich. Hier bekommt sie das Wort erst durch das dabeistehende οἰκτιρμοῦ, welche Lesart statt der gewöhnlichen οἰκτιρμῶν Griesbach auf das Zeugniß der besten Autoritäten in den Text genommen hat. Nach 1 Joh. 3, 7. kann man demnach übersetzen: „das Herz des Erbarmens," d. h. wie Luther richtig hat: „herzliches Erbarmen," und es erklärt: „ihr sollt nicht allein barmherzig sein mit äußerlicher That, sondern aus Herzensgrund, gleichwie Vater oder Mutter aus Herzensgrund und allen Sinnen bewegt werden, wenn sie des Kindes Noth sehen oder hören." Chrysostomus: οὐκ εἶπεν ἔλεον, ἀλλ' ἐμφατικότερον διὰ τῶν δύο. Davenant: tenerrimum affectum condolendi alienis malis. — χρηστότης eigentlich „Nutzbarkeit, Güte einer Sache;" dann von Menschen „Güte, Freundlichkeit, Liebe gegen den Nächsten." 2 Kor. 6, 6. Gal. 5, 22. Calvin: comitas, qua nos reddimus amabiles. Luther: „das liebliche Wesen eines Menschen, der sich zu jedermann freundlich stellet, niemand mit Sauersehen und harten Worten oder wilden Geberden von sich jaget. Solche Tugend betrifft nicht einerlei Werk, sondern das ganze Leben, daß sich ein Mensch gegen jedermann lieblich stelle, lasse sich jedermanns Weise gefallen, um welchen jedermann auch gerne ist. — ταπεινοφροσύνην, „Demuth," nicht wie Kap. 2, 18. gegen Gott, sondern gegen den Nächsten. Calvin gibt als Grund, warum der Ap. dieß Wort den vorigen beigebe, an: quia nemo comis erit ac tractabilis, nisi qui deposito fastu et altitudine animi, ad modestiam se submiserit, sibi nihil arrogans. Trefflich sagt über diese Tugend Chrysostomus (hom. 60. tom. V. p. 411.): θεμέλιός ἐστι τῆς καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας ἡ ταπεινοφροσύνη· κἂν μυρία ἄνωθεν οἰκοδομήσῃς,

καὶν ἐλεημοσύνην, καὶν εὐχὰς, καὶν νηστείαν, καὶν πᾶσαν ἀρετὴν, ταύτης μὴ προκαταβληθείσης, πάντα εἰκῇ καὶ μάτην ἐποικοδομήσεται, καὶ καταπεσεῖται ῥᾳδίως, κατὰ τὴν οἰκοδομὴν ἐκείνην τὴν ἐπὶ τοῦ ψάμμου τεθεῖσαν· οὐδὲν γάρ ἐστιν, οὐδὲν τῶν ὑμετέρων κατορθωμάτων, ὃ οὐ ταύτης δεῖται. οὐδέν ἐστιν, ὃ χωρὶς ταύτης στῆναι δυνήσεται· ἀλλὰ καὶν σωφροσύνην εἴπῃς, καὶν παρθενίαν, καὶν χρημάτων ὑπεροψίαν, καὶν ὁτιοῦν, πάντα ἀκάρθαρτα καὶ ἀναγῆ καὶ βδελυρὰ ταπινοφροσύνης ἀπούσης. **Augustinus** (epist. 56.): Si quæras, quæ via sit ad obtinendam veritatem quidque primum sit in obtinenda religione et disciplina Christi, respondebo: primum est humilitas; quid secundum? humilitas; quid tertium? humilitas et quoties interrogabis, toties hoc dicam. Sicut Demosthenes in eloquentia primas, secundas, tertias &c. dedit pronuntiationi, ita easdem ego dabo humilitati in schola Christi. —— πραότητα ist nicht, wie Schleusner will, gleich mit ταπεινοφροσύνη, wenn schon die LXX עֲנָוָה durch beides übersetzen; auch nicht, wie Koppe zu Gal. 5, 22. es erklärt, indulgentia erga errantes et infirmos, sondern die mit der Demuth aufs innigste verbundene „Sanftmuth wider den Zorn, wie Luther sagt, daß man sich nicht lasse erzürnen, schlage, fluche, hasse nicht und thue und wünsche niemand nichts arges, auch dem Feinde nicht." Phavorin: πραότης ἐστὶν ἀρετὴ τοῦ θυμοειδοῦς, καθ' ἣν ὑπὸ ὀργῆς γίγνονται δυσκίνητοι. — τὸ μὴ εὐκίνητον εἶναι πρὸς τὰς ὀργάς. —— μακροθυμίαν „Langmuth." Luther: „so man harret und nicht zu strafen gedenket, noch sich zur Zeit rächen will, noch jemand Böses zur Rache wünscht; als man wohl findet, die viel leiden und geduldig sind, aber doch daneben gedenken, es werde wohl gerochen werden zu seiner Zeit. Aber Langmüthigkeit wünschet auch, daß ungerochen bleibe und der Sünder gebessert werde." — Chrysostomus (hom. 33. in I. ad Corinth. pag. 458.): καθάπερ εἰς ἄβυσσον σπινθὴρ ἐμπεσὼν ἐκείνην μὲν οὐδὲν ἔβλαψεν, αὐτὸς δὲ ἐσβέσθη ῥᾳδίως· οὕτως εἰς μακρόθυμον ψυχὴν ὅπερ ἂν ἐμπέσῃ τῶν ἀδοκήτων, τοῦτο μὲν

ἀφανίζεται ῥᾳδίως, ἐκείνην δὲ οὐ ταράττει. vergl. zu Kap. 1, 11. Die drei letztern Tugenden folgen auch Ephes. 4, 2. auf einander, wo die μακροθ. wie hier durch ἀνέχεσθαι erklärt wird. — Chrysostomus, Theophylact und die Exegeten des 17ten Jahrhunderts, selbst Spener halten die Aufeinanderfolge dieser Tugenden für eine absichtliche, innerlich nothwendige. Vergleicht man aber Gal. 5, 22. damit, so sieht man, daß P. bei dieser Aufzählung die einzelnen Tugenden nicht gerade so ordnete, wie nothwendig eine aus der andern kommt.

V. 13. Da V. 14. sich genau an V. 12. anschließt, und der ganze V. 13. im Grunde nur Erläuterung der μακροθ. ist, so hat ihn Griesbach in eine Parenthese eingeschlossen. Mit Unrecht will Winer die Parenthese erst von καθὼς an beginnen. —— ἀνεχόμενοι ἀλλήλων Ephes. 4, 2. tolerantes alii alios. Wie P. die μακροθ. durch ἀνέχεσθαι erklärt, so umgekehrt Hesych: ἀνέξεται· ὑπομενεῖ, ἐνδέχεται, μακροθυμεῖ. Die active Form kommt im N. Test. nicht vor. Meist steht es mit dem Genitiv (Matth. 17, 17. Mark. 9, 19. Luk. 9, 41. Apg. 18, 14.), zuweilen auch mit dem Dativ (2 Kor. 11, 1.). —— χαριζόμενοι ἑαυτοῖς. Ephes. 4, 22. Zonaras (lex. col. 1846.): χαριζόμενοι, συγγνωμονικοὶ γίνεσθε. In dieser Bedeutung: condonare kommt es auch bei Profanschriftstellern vor [202]). Bengel unterscheidet die beiden Verben so: ἀνεχομ. tolerantes in offensis præsentibus, χαριζ. condonantes offensas præteritas. ἑαυτοῖς für ἀλλήλοις, wie Matth. 12, 26. 16, 7. 22, 38. Mark. 10, 26. Luk. 20, 14. 23, 12. —— μομφήν, dasselbe was μέμψιν, wie Cod. D* und E. lesen, was aber offenbar nur Glossem ist. F. und G. lesen gar ὀργήν, was noch weniger richtig ist. Storr: conquirendi materia. Hesych: κατάγνωσις. (siehe Wettstein zur Stelle) —— καθὼς. Es scheint unnöthig, diesem Wörtlein seine ursprüngliche Bedeutung „wie," ad exemplum,

202) *Dionys.* Halic. A. R. 5. p. 280. φρονίμων μὲν ἀνδρῶν ἔργον ἐστὶ ταῖς φιλίαις χαρίζεσθαι τὰς ἔχθρας. vergl. Wettstein Nov. Test. I. p. 701.

zu nehmen, und ihm die Bedeutung si quidem, oder καὶ γὰρ zu geben, wie Koppe thut zu Epheſ. 4, 32. Christi exemplum, ſagt Davenant, habere debet apud Christianos et argumenti vim ad persuadendum et regulæ ad dirigendum, quod attinet ad tolerantiam et condonationem. Bemerkenswerth iſt es, daß überhaupt, wenn in den apoſtoliſchen Briefen auf Chriſtum als Vorbild im Leben hingewieſen wird, dieß beinahe immer mit Bezug auf ſein Erlöſungswerk geſchieht. vergl. 1 Joh. 3, 16. Epheſ. 5, 2. Hebr. 12, 2. —— ὁ Χριστὸς. A. D*. F. G. leſen κύριος, was Gloſſem iſt. Was hier Chriſto beigelegt wird, wird Epheſ. 4, 32. und Kap. 2, 13. Gott zugeſchrieben. Storr: peccatorum veniam Christus non modo peperit, sed, quia Deus est, etiam dat, quemodmodum pater. Ueber χαρίζεσθαι ſiehe zu Kap. 2, 13., wo der Ap. das Was und Wie angegeben. Chryſoſtomus: μομφὴν φησι. ἐκεῖ μὲν μικρὸν αὐτὸ ἔδειξεν· ὅτε δὲ τὸ ὑπόδειγμα παρήγαγεν, ἔπεισεν, ὅτι κἂν μεγάλα ἔχωμεν ἐγκαλεῖν, δεῖ χαρίζεσθαι. τὸ γὰρ, καθὼς ὁ Χριστὸς, τοῦτο σημαίνει. Sehr matt und lahm Stolz: „wie Chriſtus gegen euch Nachſicht bewies.“

V. 14. Dieſer Vers ſchließt ſich genau an V. 12. an; der Acc. ἀγάπην iſt ein weiteres Object von ἐνδύσασθε. —— ἐπὶ πᾶσι τούτοις überſetzt Calvin durch propter hæc omnia, und gibt als Sinn an: eorum causa h. e. ut sint misericordes, mansueti, faciles ad ignoscendum; acsi diceret, tunc fore tales, si charitatem habeant. Dieß iſt wohl ſprachgemäßer, als ἐπὶ mit Bengel, Storr und Andern durch præ zu überſetzen. Am beſten bleibt man bei der gewöhnlichen Bedeutung: „über, auf, zu“ (dazu). Gataker (Cinn. 1. pag. 224): super hæc omnia. Er urgirt dann das Bild des Kleides: caritatem reliquis omnibus virtutibus *super*indui vult Paulus, quod ea sit σύνδεσμος vel fibulæ vel fasciæ instar, quæ amictum reliquum omnem constringat et contineat. So auch ſchon Mehrere vor ihm. Jedoch dieſen Sinn hat super hier

müßte, zu deſſen Ergänzung ohnehin nichts nöthigt; 2.) noch mehr aber die Parallelſtelle Epheſ. 4, 24., wo das τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα zu καινὸν ἄνθρ. gehört. Demnach iſt die gewöhnliche Verbindung mit ἀνακαινούμενον offenbar die richtige. εἰκὼν ſoll nach Storr hier pleonaſtiſch ſtehen, alſo ſtatt κατὰ τὸν κτίσαντα, ut sit similis auctori suo. Zum Beweis beruft ſich Storr theils auf das κατὰ θεὸν Epheſ. 4, 24., theils auf den hebr. Sprachgebrauch, nach welchem das von den LXX durch εἰκὼν oder ὁμοίωμα überſetzte דְּמוּת zuweilen pleonaſtiſch ſtehe. Dieß iſt aber eben ſo gezwungen als willkührlich. Jenes κατὰ θεὸν wird vielmehr umgekehrt durch unſere Stelle erläutert; und דְּמוּת kann höchſtens nur dann für pleonaſtiſch erklärt werden, wenn es bei Adjectiven oder Verben ſteht, die ſchon an und für ſich eine Aehnlichkeit bezeichnen, wie man z. B. Röm. 8, 29. auslegt. Außerdem iſt die Anſpielung auf Gen. 1, 27., die von den meiſten Auslegern anerkannt iſt, nicht zu überſehen. Dort kann aber εἰκὼν unmöglich Pleonasmus ſein. —— τοῦ κτίσαντος αὐτόν. Es fragt ſich, ob κτίζειν hier von der erſten eigentlichen oder von der zweiten neuen Schöpfung zu verſtehen iſt. Für die erſte Bedeutung beruft man ſich darauf, daß κτίζειν immer von der eigentlichen Schöpfung ſtehe, wenn nicht irgend ein Zuſatz ausdrücklich auf die neue hinweiſe. (Siehe oben zu Kap. 1, 15. und die dort angeführten Worte des Grotius zu Röm. 8, 19.) So Calov: per verbum κτίσ. non nova creatio sed vetus illa et primæva intelligitur, quia in Adamo conditi omnes sumus ad imaginem Dei in cognitione Dei. So auch Hunnius. Gegen dieſe Erklärung iſt aber der Zuſammenhang. Der Ap. will ſagen: der zur ἐπίγν. erneuerte Menſch ſoll ähnlich werden dem, der ihn geſchaffen hat. Bei αὐτὸν kann man daher unmöglich an etwas anderes denken, als an den obengenannten νέος ἄνθρ. Von der neuen Schöpfung redet der ganze Vers, und auch der folgende ſteht in genauer Beziehung damit. Das bei κτισ. ſtehend αὐτὸν (sc. νέον) zeigt eben, daß κτίζειν von der neuen Schöpfung zu nehmen iſt. Endlich entſcheidet dafür auch die Parallelſtelle. —

Unrichtig suppliren zu κτίσαντος Chrysost., Theophyl., Erasmus, Brucker, Rosenmüller τοῦ Χριστοῦ. Die beiden Stellen Ephes. 2, 10. und 4, 24. zeigen deutlich, daß Θεοῦ zu ergänzen ist. Nach der erstern kann man ἐν Χριστῷ hinzudenken; denn durch Christum allein will Gott uns neu schaffen. Ganz falsch hält Cornelius a Lapide τοῦ κτίσαντος für das Object der ἐπίγνωσις. Es müßte dann κατ' εἰκόνα nothwendig nach κτίσ., oder doch τοῦ κατ' εἰκόνα κτίσαντος stehen. —— Diese Stelle sagt übrigens klar und deutlich, daß der Mensch das ihm ursprünglich anerschaffene Ebenbild nicht mehr habe, sondern daß er dazu solle erneuert, d. h. daß es soll wieder hergestellt werden, und daß dieß allein von Gott geschehen kann, nämlich durch Jesum Christum. Zugleich geht aus der Vergleichung mit den Parallelstellen hervor, wie unrichtig es ist, in der Stelle 1 Mos. 1, 27. mit Usteri die εἰκών nur auf die Aehnlichkeit der Herrschaft zu beziehen. Es läßt sich einmal die Lehre vom verlorenen, durch die Gemeinschaft mit Christo allein wieder herzustellenden Ebenbilde Gottes nicht aus der Schrift verweisen, ohne die größte Gewaltthätigkeit; jedoch sagt Augustinus (retract. 2, 24.) mit Recht: non quasi in Adamo nulla remanserit Dei imago, sed tam deformis illa per peccatum effecta est, ut reformatione indiguerit.

V. 11. Das Polemische dieses Verses ist nicht zu verkennen. Davenant: Paulus removet falsam opinionem quorundam, qui, neglecta hac renovatione, confidebant externis privilegiis eosque contemnebant, qui iisdem destituebantur. ὅπου, in qua re wie 2 Petr. 2, 11., also so viel als ἐν ᾗ ἀνακαινώσει. —— ἔνι. vergl. Gal. 3, 28. Jak. 1, 17. so viel als ἔνεστι, wenn es auch nicht, wie Viele nach den alten Grammatikern glaubten, daraus kontrahirt ist [197]). Doch wird sich die Bedeutung *in*est oder est *in*

[197]) Nach Buttmann (Gramm. II, 299) ist es die Präpos. ἔνι (ἐν), die wie ἔπι, πάρα, ohne εἶναι gebraucht wird. Vergl. Winers Gramm. p. 73. Anm.

viele Andere [203]). Katholische Ausleger wollten aus der Stelle den Hauptgrundsatz der Reformatoren widerlegen, daß nämlich, wenn die Liebe das Band der Vollkommenheit sei und den Menschen vollkommen mache, sie auch und nicht der Glaube rechtfertige. Der derbe Calov nennt sie Papiculæ nonnulli. Schon Calvin widerlegte sie vor ihm so: Paulus hic non disputat, quomodo perfecti reddantur coram Deo, sed quomodo perfecte inter se vivant. Verum illo concessam, charitatem esse justitiam: frustra et pueriliter inde contendunt, nos charitate justificari; ubi enim reperitur perfecta charitas? &c.

V. 15. καὶ übersetzt Heinrichs durch „dann," Bengel durch atque ita. Erasmus: charitatis comes erit concordia et pax. Sie scheinen dazu durch Phil. 4, 7. bewogen worden zu sein, wo καὶ allerdings in Folge des Zusammenhangs diese Bedeutung hat. Allein dort folgt dann das Futurum, was, wenn jene Bedeutung annehmbar sein soll, hier auch folgen müßte. Zu einem Imperativ paßt aber das folgernde atque ita nicht. Besser läßt man καὶ seine gewöhnliche Bedeutung, und sieht den Vers als eine neue Ermahnung an, die insofern wohl mit der nächstvorhergehenden zusammenhängt, als wahre Liebe nur stattfinden kann, und mit ihr alle die genannten Tugenden, wenn der Friede Christi in den Herzen ist und sie regiert. —— εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ. So lesen statt der gewöhnlichen Lesart τοῦ Θεοῦ die Codd. A. B. C*. D*. F. G. und mehrere andere, auch die Syrische, Koptische, Arabische, Aethiopische Uebersetzung, und die Vulgata, ingleichen Clemens, Pelagius und Augustinus. Daß der Ausdruck εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ einzig ist im N. Test., kann dagegen nichts machen, denn dieß ist auch bei dem alsbald folgenden ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ der Fall. Christus wird ja

203) Bemerkenswerth ist die wenigstens den Worten nach ähnliche Stelle bei *Simplic.* in Epictet pag. 208. οἱ Πυθαγόρειοι τὸν φιλίαν σύνδεσμον πασῶν τῶν ἀρετῶν ἔλεγον.

unser Friede selbst genannt. Epheſ. 2, 14. Die gewöhnliche Lesart scheint vielmehr eben als die öfter vorkommende Ausdrucksweise aus Phil. 4, 7. hierher getragen zu sein. Griesbach und Knapp geben dem τοῦ χριστοῦ daher auch den Vorzug. Im Sinne macht es keinen Unterschied, so wenig als V. 13. ὁ χριστὸς ἐχαρίσατο etwas anders ist als Epheſ. 4, 32. ὁ θεὸς ἐχαρίσατο. Der Friede Christi nun ist hier auf keinen Fall derjenige, welchen er admonitione et exemplo commendavit, nach Heinrichs, auch nicht studium pacis et concordiæ Christo dignum, ejus exemplum nobis commendatum, nach Rosenmüller, sondern derselbe, dessen Phil. 4, 7. und Röm. 5, 1. Erwähnung geschieht. Der Genitiv ist offenbar zu nehmen wie 2 Kor. 11, 26., der Friede, der von ihm kommt, den er gibt, und zwar durch den Glauben an ihn, als den alleinigen Erlöser aus der Sünde und dem Irrthum, als den, der durch seinen Geist uns die Gewißheit gibt, daß wir Kinder und Erben Gottes sind. Denn ohne die Gewißheit der Vergebung der Sünde, der göttlichen Gnade und des ewigen Lebens kann der Mensch keinen wahren Frieden in seinem Herzen haben. Uebrigens sagt Camerar von diesem Frieden: pax illa ejusmodi est, primo, ut, qui eam sentit, priusquam eam sentit non potuerit fingere anima, quid tandem illud sit; deinde, postquam percepta est, fieri nullo modo potest, ut quis ejus vim pro rei dignitate et excellentia possit explicare. —— βραβευέτω. siehe zu Kap. 2, 18. βραβεύειν wird ursprünglich vom Geschäft eines βραβευτὴς gebraucht, das darin bestand, in den Spielen der Athleten zu entscheiden, wer den Preis verdiene, und dann denselben zu bestimmen und auszutheilen. Weil demnach der βραβευτὴς die Spiele dirigirte, darüber aufgestellt war, wurde βραβεύειν überhaupt für „herrschen, regieren," mit Absehen von jenen Spielen gebraucht; ingleichen weil jenes Geschäft zugleich im Beurtheilen, Richten bestand, bekam βραβεύειν auch diese Bedeutung im allgemeinen. Die Grundbedeutung hielten an unserer Stelle Chrysostomus und Theophylact fest. Letzterer führt

dann das Bild ſo durch: ὑβρίσθημεν πολλάκις ὑπό τινος· ἀγωνίζονται παρ' ὑμῖν λογισμοὶ δύο, ὁ μὲν εἰς ἄμιλλαν κινῶν, ὁ δὲ εἰς μαχροθυμίαν. ἐὰν ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ στῇ ἐν ὑμῖν, ὥσπερ τὶς βραβευτὴς δίκαιος, τουτέστι κριτὴς καὶ ἀγωνοθέτης, καὶ δῷ τὸ βραβεῖον τῆς νίκης τῷ κελεύοντι μαχροθυμεῖν, παύσεται ὁ ἀνταγωνίστης. αὕτη οὖν βραβευέτω ἐν ὑμῖν, μὴ ὁ θυμὸς, μὴ ἡ φιλονεικία. Kypke, der gleichfalls die urſprüngliche Bezeichnung beibehalten will, ergänzt entweder ἄμιλλαν, κρίσεις, ἐρίδας, inſofern βραβεύειν entſcheiden, beurtheilen heiße, oder αὐτὴν sc. ἀγάπην inſofern der Brabeut den Preis austheile. Als Sinn gibt er dann an: pax vero Dei distribuat illum sc. amorem in animis vestris, ad quem (amorem) etiam vocati estis. Scheint Theoph. Erklärung ſchon etwas gekünſtelt, ſo iſt dieſe gezwungen. Die Annahme der Ellipſen iſt durchaus unnöthig. Calvin nimmt βραβεύειν nicht vom Geſchäft des Brabeuten, ſondern von den Kämpfern ſelbſt, die den Sieg davon tragen: ut inter athletas, qui alios omnes superavit, palmam reportat; ita vult pacem Dei superiorem esse omnibus carnis affectibus, qui nos sæpe ad contentiones, dissidia, rixas, simultates abripiunt. So auch Erasmus. Iſt auch der Sinn gut, ſo ſtreitet doch gegen dieſe Erklärung der Sprachgebrauch, nach welchem, wie Elsner bewieſen hat, βραβεύειν niemals von den Kämpfern gebraucht wird. Da ſich aber die Beziehung auf die Spiele überhaupt nicht gut feſthalten läßt, ſo iſt es beſſer, eine der abgeleiteten allgemeinen Bedeutungen anzunehmen. Die Bedeutung „richten, entſcheiden" behält Heinrichs bei: sit illa pax quasi judex, qui dissentiones vestras solvat modereturque animos vestros. Obwohl dieſe Bedeutung auch bei griech. Schriftſtellern vorkommt, ſo findet ſich doch die des Herrſchens, gubernare, moderari, dominari, dirigere viel häufiger [204]), und wird daher auch hier

[204]) In der Bedeutung: richten *Eurip.* Helen. 1002.: Ἐγὼ βραβεύειν, ὦ νεᾶνι, τοὺς λόγους οὕτω δὲ κρῖνον, ὡς ἅπασι ἀνδάνῃς. Hier ſteht es parallel mit κρίνειν. *Plutarch* (Rom. p. 22.) τὸν ἔριν ὅρκιον βραβεῦσαι. In der Bedeutung: herrſchen, re-

wohl vorzuziehen sein. Dann ist der Sinn nach Elsner: pax Christi dominetur in animis fidelium, eorumque cogitationes verba actionesque dirigat et moderetur. —— καρδίαις. Der Friede Christi ist also eine Sache des Herzens, er soll gefühlt, geschmeckt, empfunden oder erfahren werden. καρδία ist wie Phil. 4, 7. die Wurzel aller Gesinnung und Willenstriebe. —— εἰς ἣν muß auf εἰρήνη bezogen werden, nicht nach Einigen auf ἀγάπη. —— ἐκλήθητε. καλεῖν ist das verbum proprium von der Einladung oder Berufung zum Christenthum durch das Wort der Wahrheit, durch die Predigt des Evangeliums. 1 Kor. 7, 15. Es wird meist mit εἰς aber auch mit ἐπὶ konstruirt. —— ἐν ἑνὶ σώματι nehmen die Meisten für εἰς ἓν σῶμα, in welchem Fall man die Worte umschreiben muß: „ihr seyd zum Frieden berufen, so daß ihr Einen Leib ausmachen sollt." Es ist aber kein zu dieser Verwechslung der Präpositionen nöthigender Grund vorhanden. Besser: „Zum Frieden seyd ihr berufen in Einem Körper," d. h. als solche, die in Einem Körper sich befinden, Einen Körper mit einander ausmachen. Die Verbindung, in der sie als Glieder Eines Leibes stehen sollten, wird nicht als Ziel und Zweck der Berufung zum Frieden dargestellt, sondern umgekehrt, diese Verbindung bezweckt den Frieden, und verpflichtet dazu. Calvin: in uno corpore significat, non aliter nobis cum Deo convenire, nisi inter nos cohæreamus, tanquam unius corporis membra.

---

gieren. Bei Polybius: διὰ τὸ μὴ τὸ πλεῖον, ἀλλὰ συλλήβδην ἅπαν τὸ γινόμενον ὑπὸ τῶν Γαλατῶν θυμῷ μᾶλλον ἢ λογισμῷ βραβεύεσθαι. *Heliodor.* 2. p. 309. τύχη τ' ἀνθρώπεια βραβεύουσα. *Plutarch.* Brut. θεοῦ καλῶς τὰ παρόντα μὴ βραβεύσαντος, und ἀεὶ δὲ τοῦ κρατεῖν ὁ καιρὸς ἐβράβευεν ἑκατέροις τὸ πλέον. *Philo.* Alleg. 2. pag. 67. ἐὰν δὲ ἀνατείλῃ ὁ ἥλιος, τοῦτεστιν ὁ φαινόμενος λαμπρὸς νοῦς ἐν ἡμῖν, καὶ δόξῃ πάντα διορᾶν καὶ πάντα βραβεύειν. Lösner bemerkt, daß überhaupt bei Philo oft βραβεύειν und βασιλεύειν in ganz gleichem Sinne vorkämen. Mehr Beispiele siehe bei Krebs zur Stelle. Alberti und Lamb. Bos gaben dem Worte die Bedeutung reconciliare, die sich aber nicht erweisen läßt. Denn daß der Scholiast des Euripides (in Phœniss. 452.) βραβεῖα durch διαλύσεις erklärt, gibt noch keinen Beweis.

Beza: in unum corpus conjuncti. Theodoret: ἓν σῶμα ἐκ πάντων ὑμῶν ὁ καλέσας ὑμᾶς θεὸς συνεστήσατο. μὴ τοίνυν τοῦτο μερίζετε. —— καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε. εὐχάρ. kommt nur hier im N. Teſt. vor. Die Meiſten ſupplíren τῷ θεῷ, und überſetzen: grati estote, gratias Deo agite. Bengel: εὐχάριστοι pro illa vocatione (ἐκλήθητε). Hæc est propositio eorum, quæ sequuntur. Heinrichs findet dann noch in καὶ den Sinn: „nur müßt ihr ja dabei nicht vergeſſen," was auf jeden Fall unnöthig iſt. Aber überhaupt dieſe Bedeutung von εὐχάρ. möchte hier nicht ganz paſſen, da der Ap. erſt V. 17. auf die Ermahnung zum Dank kommt (εὐχαριστοῦντες), und ſich alſo nur wiederholen würde. Die Bedeutung comis, benignus, humanus (wie εὔχαρις) [205]) verdient daher wohl den Vorzug, weil ſie ſich beſſer an das Vorhergehende anſchließt. Auch ſpricht das ἐχαρίσατο V. 13. ſehr für dieſe Bedeutung. Demnach wäre es ohngefähr ſo viel als χρηστοὶ Epheſ. 4, 32., da τὸ εὐχάριστον überhaupt alle officia humanitatis in ſich faßt. Brucker: „habt ein freundliches gütiges Weſen, aus dem man erkennen kann, daß nicht nur obige Tugenden im Herzen ſind, ſondern aus dem, gleichſam wie aus den Augen der Friede Gottes, der die Quelle alles ruhigen, freundlichen, liebreichen Weſens iſt, hervorleuchtet." Beauſobre: soyez gracieux. So auch Hieronymus, Calvin, Erasmus, Wolf, Michaelis, Roſenmüller u. A. Die Bedeutung liberalis, beneficus, die Einige vorſchlagen, ſcheint noch weniger, als die zuerſt angeführte, in den Zuſammenhang zu paſſen. h

V. 16. Mehrere Ausleger glaubten einen genauen Zuſammenhang dieſes Verſes mit dem vorhergehenden nachweiſen zu müſſen. Erasmus: Ne decertetis inter vos de

205) Proverb. 11, 16. γυνὴ εὐχάριστος ἐγείρει ἀνδρὶ δόξαν. *Joseph.* Ant. 16, 6, 2. τὸ ἔθνος τῶν Ἰουδαίων εὐχάριστον εὑρέθη. *Diodor.* Sic. 18, 28. οἱ ἄνθρωποι διὰ τὸ τῆς ψυχῆς εὐχάριστον καὶ μεγαλόψυχον συνέτρεχον πάντοθεν εἰς Ἀλεξάνδρειαν.

præcellentia philosophiæ mundanæ. Sermo Christi, qui docet ea, quæ pertinent ad veram pietatem, habitet in vobis. Dieß iſt aber offenbar gezwungen. Es iſt überhaupt nicht nöthig, daß ſich dieſe Ermahnung genau an die vorige anſchließe, oder in Verbindung mit ihr ſtehe. Will man aber dennoch den Vers mit dem vorhergehenden in Verbindung ſetzen, ſo kann man mit Davenant annehmen, daß P. nicht weiter einzelne Tugenden aufzählen wollte, ſondern die Koloſſer in Anſehung alles weitern auf das Wort Chriſti hinweist. —— ὁ λόγος τοῦ χριστοῦ. Die Codd. A. C. 17. 61. 80. bei Griesbach, auch einige bei Matthiä leſen θεοῦ, was aber keine weitere Beachtung verdient. Ganz unrichtig ſagt Heinrichs von dem Ausdruck: communis appellatio religionis christianæ. Es iſt ganz allgemein zu nehmen, und zwar als das Wort nicht ſowohl, das Jeſus gelehrt, ſondern vielmehr das von ihm, dem erſchienenen Meſſias (χριστὸς) oder Heiland der Welt, handelt, alſo ſo viel als τὸ εὐαγγελίον. Wohl mag zugleich ein Gegenſatz gegen die Irrlehrer darin liegen, da dieſe zwar auch ein Evangelium vorgaben, deſſen Inhalt aber nicht, wie der Inhalt des Pauliniſchen: Chriſtus war. —— ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν. 2 Tim. 1, 5. verbum fixam sedem habeat in vobis. Das Bild iſt hebräiſch [206]). Das ἐν nehmen Mehrere in der Grundbedeutung „in," und für gleich mit ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν (V. 15). Theodoret: παρακαλεύεται ὁ ἀπόστολος, ὥστε ἡμᾶς τὴν τοῦ χριστοῦ διδασκαλίαν ἐν τῇ ψυχῇ περιφέρειν ἀεί. Melanchthon: emphasis est insignis in his verbis: habitet in vobis, et quidem opulenter. Familiarissime noti sunt, qui nobiscum habitant. scias enim vere in illo pectore Deum ipsum habitare, in quo cogitatur doctrina de conversione ad Deum, et in conso-

---

[206]) *Tanchuma* fol. 24, 3. ותורה מתיישבת בגופן lex sedem figat in ipsorum medio. So auch in dem Buche ראשית חכמת part. 1. p. 2. כי התורה לא תשרה מפי רוח ינותה quod lex non habitat (propter suam spiritualitem) nisi in anima pura.

latione et invocatione, sicut expresse dominus inquit. Joh. 14, 23. **Davenant**: intromittatur in domicilium vestri cordis, ac versetur assidue in animis vestris. Da aber in den gleich folgenden Worten von dem Lehren und Ermahnen **unter einander** (aus dem Wort Christi) die Rede ist, so möchte ἐν ὑμῖν besser durch: inter vos, in eurer Mitte, wie Kap. 1, 6. zu übersetzen sein. Zu eng nimmt es aber **Rosenmüller**: in cœtu vestro. Da versteht es sich von selbst; da ist das Wort Gottes einheimisch ohnedieß; P. will, daß es überhaupt unter ihnen einheimisch werde, auch außer den dem Gottesdienst bestimmten Orten und Zeiten. Dieß geht auch hervor aus dem πλουσίως, abundanter, wie 1 Tim. 6, 17. Tit. 3, 6. 2 Petr. 1, 11. **Amelius** und Lamb. **Bos** verbinden es unrichtig mit διδάσκοντες. Die Beziehung, die **Davenant** darin findet: *totas* scripturas evolvite und admittite eas in vos *totos*, in mentem, in memoriam, in affectus, in vitam, liegt nicht darin. Besser **Chrysostomus**: μετὰ πολλῆς τῆς περιουσίας. ... οὐχ ἁπλῶς, οὐδὲ ὡς ἔτυχεν, ἀλλὰ μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς. Nach ihm **Theophylact**: ἐὰν γὰρ πλούσιοι ὦμεν ἐν τῇ γνώσει τῶν γραφῶν, πάσας τὰς συμφορὰς εὐκόλως οἴσομεν, ὥσπερ καὶ ὁ πλούσιος ἐν χρήμασι ζημίαν ἐνεγκεῖν δύναται. Mit Recht bediente man sich, besonders zur Zeit der Reformation, unsrer Stelle gegen das papistische Verbot des Bibellesens, dem die K. V. schon aufs bestimmteste entgegen waren. **Hieronymus**: hic ostenditur verbum Christi non sufficienter, sed abundanter etiam laicos habere debere, et docere se invicem vel monere. —— ἐν πάσῃ σοφίᾳ verbinden viele, besonders alle ältern Ausleger mit ἐνοικείτω. **Chrysostomus** und **Theoph.** verstehen dann sogar τὴν ἀρετὴν darunter, weil die wahre Tugend Weisheit sey. Besser **Calvin**: weil Viele das Wort Christi mißbrauchten oder verkehrt damit umgingen, setze P. bei: in omni sapientia. Das folgende διδασκ. umschreiben diese Ausleger so, daß es Folge dieser Worte sei: *ut* se ipsos doceant, oder die Art und Weise bezeichne, wie es cum sapientia unter ihnen wohne. Allein

dieſe Verbindung muß derjenigen, die Lamb. Bos zuerſt geltend gemacht hat, und die meiſten Neuern befolgt haben, weichen, daß nämlich ἐν π. σοφίᾳ zu διδάσκοντες gehöre. Dieß wird durch Kap. 1, 28. beſtätigt. Die Entgegnung Wolfs, daß nach dieſer Verbindung die Worte nach διδάσκ. ſtehen müßten, iſt unbedeutend, ja ungültig, da auch bey dem folgenden ᾄδοντες das ἐν χάριτι vor ſteht. Bengel: πλουσίως abundanter. Sequitur distributio: in omni sap. — vos ipsos: in gratia — in corde vestro i. e. mutuo et seorsum. —— διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες. ſiehe zu Kap. 1, 28. Streng genommen ſollte der Dativ ſtehen, wegen des vorhergehenden ὑμῖν. Einige wollen daher die vorhergehenden Worte von V. 15. an in eine Parentheſe einſchließen, und dieſe Participien, wie ἀνεχόμενοι, mit ἐνδύσασθε verbinden, oder an γίνεσθε anknüpfen. Dieß iſt jedoch unnöthig. Ein ſo unbedeutendes Anakoluth kann in der Schreibart Pauli nicht auffallen. Siehe oben zu Kap. 2, 2. Uebrigens hält Beza richtig dafür, daß dieſe Participien für den Ablativ des Gerundiums ſtehen: docendo, und ſomit, wie Storr ſagt: modum exprimunt, quo familiaritas cum doctrina Christi cernatur. Wohl zu bemerken iſt, daß der Ap. alle weiſe und richtige Belehrung aus dem λόγος τοῦ χριστοῦ will genommen wiſſen. Daraus, und nicht aus den Spekulationen über die Geiſterwelt, ſollten ſich die Koloſſer belehren, und belehren laſſen. —— ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς. Flatt (nach Knapp) verbindet dieſe Worte nicht mit νουθετ. ſondern mit ᾄδοντες, was deshalb nicht angeht, weil man nicht ſagen kann ᾄδειν τινὶ, ſondern τι. vergl. Offenb. 5, 9. Der Unterſchied zwiſchen den drey Ausdrücken iſt ſehr verſchieden angegeben worden. Hieronymus: hymni sunt, qui Dei fortitudinem et majestatem prædicant et ejusdem semper vel beneficia vel facta mirantur, quod omnes Psalmi continent, quibus Alleluja vel propositum vel subjectum est. Psalmi autem proprie ad ethicum locum pertinent: ut per organum corporis, quid faciendum, quid vitandum sit noverimus. Qui vero d

superioribus disputat et concentum mundi, omnium que creaturarum ordinem atque concordiam subtilis disputator edisserit, iste spirituale canticum canit. Aehnlich bezieht Jak. Thomasius ψαλ. ad ethicam, ὑμν. ad theologiam, ᾠδ. ad physicam (indem darin Gottes Verſehung in Einrichtung der Welt geprieſen werde). Andere verſtehen unter ψαλ. ausdrücklich die Pſalmen Davids (תְּהִלִּים), in welchem Falle aber der beſtimmte Artikel nicht wohl fehlen dürfte. ὕμνοι ſollen eigentliche Loblieder Gottes (מִזְמֹרִים), oder auch die außer den Pſalmen im A. Teſt. befindlichen heiligen Geſänge, z. B. des Moſes, der Debora ſeyn. Grotius hingegen unterſcheidet ὕμνοι und ᾠδαὶ ſo, daß er unter den erſtern extemporales Dei laudes ex occasione natæ. act. 16, 25. unter den letztern carmina præmeditata, non sine arte aliqua verſteht. Darin ſtimmen Viele mit ihm überein, daß ſie bei ᾠδαὶ (שִׁירִים) an künſtliche Lieder oder Geſänge denken. Allein von all dieſen Unterſchieden läßt ſich keiner beweiſen. Nur ſoviel iſt gewiß, daß ὕμνος ſtets von Liedern zum Lob der Gottheit gebraucht wird [207]). Wolf vermuthet, der Ap. bediene ſich mehrerer Ausdrücke, um damit überhaupt alle damals gebräuchliche Arten religiöſer Geſänge und Lieder zuſammenzufaſſen. πνευματικαῖς gehört nicht wie Koppe zu Epheſ. 5, 19. glaubt, auch zu ψαλ. und ὑμν., ſondern allein zu ᾠδαῖς. Denn bei jenen konnte niemand an etwas anderes als an religiöſe Geſänge denken; ᾠδὴ hingegen, welches allgemein Gedicht, Geſang heißt, bedurfte dieſer Beſtimmung, da es auch von ungeiſtlichen, d. h. weltlichen Liedern, gebraucht wurde, wie bekannt iſt. P. will Lieder, die zum Gegenſtand τὰ πνευματικὰ haben, und von dem πνεῦμα ἅγιον herrühren, unter deſſen Mitwirkung verfertiget ſind. Chryſoſtomus: νῦν δὲ Σατανικὰς μὲν ᾠδὰς καὶ ὀρχήσεις αἴρουσιν

---

207) *Arrian.* Exped. Alex. 4. ὕμνοι μὲν εἰς τοὺς θεοὺς ποιοῦνται, ἔπαινοι δὲ εἰς ἀνθρώπους. *Ammon.* de differ. vocbl. ὁ μὲν γὰρ ὕμνος ἔστι θεῶν. τὸ δὲ ἐγκώμιον τῶν ἀνθρώπων. *Phavor.* ὕμνος· ἡ πρὸς θεὸν ᾠδή.

οἱ παῖδες οἱ ὑμετέροι, καθάπερ οἱ μάγειροι καὶ οἱ ὀψᾶναι, καὶ οἱ χορευταί. ψαλμὸν δὲ οὐδεὶς οὐδένα οἶδεν. ἀλλὰ καὶ αἰσχύνη τὸ πρᾶγμα δοκεῖ εἶναι, καὶ χλευασία καὶ γέλως. ἐκεῖθεν ἅπαντα τὰ κακὰ σώζεται. Luther: „in den Liedern wehret er uns, die weltlichen, fleiſchlichen und unhübſchen Geſänge zu gebrauchen; ſondern will, daß unſere Lieder ſollen von geiſtlichen Dingen lauten, die da tüchtig ſind uns etwas zu lehren und zu vermahnen." Die Vergleichung mit Epheſ. 5, 18. 19. läßt vermuthen, daß P. auch hier die Gaſtmahle im Auge hatte, bei denen Geſang oder Muſik im Alterthum ſchon gebräuchlich war. Jeſ. 15, 12. Bei der Paſſahmahlzeit pflegten die Juden bekanntlich die Pſalmen 113 bis 118, die zuſammen הַלֵּל hymnus hießen, zu ſingen. Dieß that auch Jeſus mit ſeinen Jüngern nach der Einſetzung des Abendmahls. Daher mag es gekommen ſein, daß auch die erſten Chriſten bei den Agapen und Gaſtmahlen zu ſingen pflegten [208]). —— ἐν χάριτι ſtatt μετὰ χάριτος oder χαριέντως. Flatt und Andere erklären χάρις für gratiarum actio oder gratitudo animi, was ſchon Chryſoſtomus anführt. Zum Dank ermahnt P. aber erſt im folgenden Vers, weshalb man beſſer die auch ſonſt häufige Bedeutung „Annehmlichkeit" vorzieht. Luk. 4, 22. Epheſ. 4, 29. Sprüchw. 10, 33. Pſ. 45, 3. Eſther 15, 17. Sir. 26, 17. [209]) Schleusner: ita ut aliis placeant. Melanchthon: in gratia, id est sine

---

[208]) Tertullian (apolog 39): non prius discumbitur, quam oratio ad Deum prægustetur. Editur, quantum esurientes capiunt: bibitur, quantum pudicis est utile: ita saturantur, ut qui meminerint etiam per noctem adorandum Deum sibi esse. Ita fabulantur, ut qui sciant Dominum audire. Post aquam manualem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel proprio ingenio potest, provocatur in medium *Deo canere;* hinc probatur, quomodo biberit. atque oratio convivium dirimit. Vergl. auch Cyprians Brief an Donatus.

[209]) *Aelian.* V. H, 13, 33. θαυμάσας τοῦ ὑποδήματος τὸν ῥυθμὸν καὶ τῆς ἐργασίας αὐτοῦ τὴν χάριν. 13, 1. χαρίτων μεστὸν χωρίον. *Xenoph,* H. Gr. 6. p. 462. ἃ μέλλω λέγειν οὐ πρὸς χάριν ἐρεῖσθαι. *Homer.* Odyss. Φ' 175.

tumultu, sine confusione, εὐσχημόνως. —— ἐν ταῖς καρδίαις. So lesen A. B. C. D. F. G. und einige andere Handschriften, auch mehrere Uebersetzungen. Griesbach und Knapp haben diese Lesart daher der gewöhnlichen ἐν τῇ καρδίᾳ vorgezogen. Diese letztere hat Storr bestimmt: ἐκ καρδίας zu erklären, da die LXX das hebr. בלבב bald durch ἐν καρδίᾳ bald durch ἐκ καρδίας übersetzten. Auch Pelagius, Davenant und Flatt thun dieß. Nach der richtigen Lesart geht es aber nicht an, sondern man muß der Präpos. ihre gewöhnliche Bedeutung lassen. Theophylact: ψάλλειν ἐν τῇ καρδίᾳ, τουτέστι μετὰ συνέσεως καὶ μὴ ἐμβομένης τῆς καρδίας. ὁ γὰρ προσέχων, ἐκεῖνος ἐν καρδίᾳ ψάλλει. Daß der Ap. das Singen mit dem Munde nicht verwirft, sondern nur das herzlose, bedarf kaum der Erwähnung. Der wohlmeinende Heumann bemerkt, was schon Hieronymus zu seiner Zeit zu erinnern nöthig fand: „Hier gibt der Ap. denen eine nöthige Lehre, die in der Kirche mitschreien, aber auf das, was gesungen wird, nicht denken, das insgemein auch von denen geschieht, die auf dem Chore bei der künstlichen Kirchenmusik die Worte eines Gesanges vielmal wiederholen, und nicht ein einziges Mal an Gott denken, sondern nur ihre Kunst und die Vortrefflichkeit ihrer Stimme wollen sehen lassen." Augustinus:

Non vox, sed votum, non cordula musica, sed cor,
Non cantans, sed amans, cantat in aure Dei.

τῷ θεῷ. So lesen A. B. C*. D. F. G. 47. 67. bei Griesbach, auch die Peschito, die arabische, koptische und armenische Uebersetzung. Die gewöhnliche Lesart τῷ κυρίῳ kann wohl aus Ephes. 5, 19. hierher gekommen sein; jedoch spricht außer vielen Autoritäten auch das gegen die unbedingte Verwerfung derselben, daß P. in diesem Abschnitt Alles auf Christum bezieht oder zurückführt. V. 11. 13. 15. 16. 17. Uebrigens macht es dem Sinne nach keinen Unterschied, da wir auch von Plinius (ep. 10, 97.) wissen, daß die Christen gewohnt waren, stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi *Deo* dicere secum invicem.

V. 17. Da dieser Vers die allgemeinern, Alle angehenden Ermahnungen schließt, so kann man καὶ wohl mit Heinrichs im Sinne postremo, denique „kurz" verstehen. Calvin: summatim concludit Paulus, sic instituendam vitam, ut quidquid &c. —— ποιῆτε. Bengel: sensu lato ponitur, ut etiam τὸ loqui includat. —— ἐν nicht wörtlich „in," sondern das hebr. ב, als Bezeichnung des Mittels. —— πάντα wird gewöhnlich als eine Wiederholung von πᾶν des Nachdrucks halber angesehen, und nach πάντα ergänzt man ποιεῖτε aus dem vorhergehenden ποιῆτε, eine Ellipse, die äußerst leicht ist und auch im Deutschen stattfindet. Oder man kann auch, um zu dem ausgelassenen ποιεῖτε nicht zwey verschiedene Objecte zu haben, die doch dasselbe sagen sollen, nämlich πᾶν und πάντα, ersteres für einen absoluten Nominativ erklären: quod attinet ad omne, quod feceritis verbis aut factis, omnia facite. Der Sinn bleibt derselbe. Ganz anders hat Kypke, dem Storr folgt, die Worte erklärt. Gegen die gewöhnliche Erklärung wendet er ein: 1.) male hoc modo imperativus (ποιεῖτε) sermoni immiscetur, quum participia εὐχαριστοῦντες et v. 16. διδασκ. νουθετ. ἄδοντες inter se cohærent. 2.) locus Eph. 5, 19. 20. nostro adeo parallelus est, ut noster ex illo explicandus sit. Er nimmt nun πᾶν für κατὰ πᾶν, streicht das Comma vor εὐχαριστοῦντες, und verbindet beides unmittelbar mit einander in dem Sinne von ἐν παντὶ oder διὰ παντὸς: „in Allem oder bei Allem, was ihr thut ꝛc. ꝛc. zeiget euch dankbar." πάντα hingegen sei ganz dasselbe, wie Ephes. 5, 20. πάντοτε semper. Er übersetzt also: Et in omnibus, s. per omnia, quæ feceritis verbis aut factis, semper in nomine domini Jesu gratias referentes Deo patri. Das (δι') αὐτοῦ soll das Neutrum und eine Wiederholung des πᾶν sein, also für διὰ παντὸς stehen. Allein sprachlich wird diese Erklärung doch der gewöhnlichen nachstehen müssen. Denn πάντα kann nicht ohne weiteres für πάντοτε stehen [210]), will

[210]) Die Beispiele, die Kypke als Beweise anführt, lassen

man auch wider πᾶν für κατὰ πᾶν oder διὰ παντὸς nichts einwenden. Doch ginge auch das letztere nur an, wenn δι' αὐτοῦ fehlte. Daß aber nun dieß für διὰ παντὸς stehen, und das πᾶν wiederholend erklären soll, ist eine unerträgliche Härte. Allerdings ist Ephes. 5, 19. 20. Parallelstelle; jedoch folgt daraus nicht nothwendig, daß P. hier müsse ganz genau dasselbe sagen, wie dort. —— ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ. κυρίου fehlt in A. C. D. F. G. in der Itala und koptischen Uebersetzung. Die Worte sind mit dem hinzuzudenkenden ποιεῖτε zu verbinden. ἐν ὀνόματι αὐτοῦ ποιεῖν erklären Chrysostomus und Theophylact für gleich mit αὐτὸν καλεῖν βοηθὸν; Hieronymus und viele Andere übersetzen geradezu ad honorem oder ad gloriam. Bengel: ut perinde sit, ac si Christus faciat. Rosenmüller: tanquam discipuli Christi. Am besten Davenant: id fieri dicitur, quod fit secundum ejus mandatum et voluntatem, invocato illius adjutorio et ad gloriam illius amplificandam. So auch Melanchthon, Calixt und Flacius. —— εὐχαριστοῦντες. Grotius: explicat, quid sit in nomine Christi omnia facere et loqui, nimirum de factis et dictis Deo patri gratias agere per Christum. Dagegen sagt richtig Calov: non hæc ἐπεξήγησις priorum sed peculiaris παραίνεσις; nam et omnia vult, cum precibus auspicemur, ac pergamus, et pro omnibus beneficiis gratias agere Deo jubet. Deus benedicit omnibus, quæ in nomine Jesu suscipimus. pro ejus ergo gratia æquum imo necessarium est, ut gratias agamus gratitudinis causa. —— τῷ θεῷ καὶ πατρὶ. καὶ ist etwas verdächtig. Es fehlt in A. B. C. in der Peschito, in der Vulgata, in der koptischen und arabischen Uebersetzung. Siehe zu Kap. 1, 3. —— δι' αὐτοῦ könnte mit πατρὶ verbunden werden: qui est

---

sämmtlich eine andere Erklärung zu. Folgende sind zwar die scheinbarsten, aber auch sie können nichts beweisen. *Lucian.* in Asin. p. 132. puella neque edere, neque bibere volebat, ἀλλὰ πάντα ἔκλαε. *Achilles Tatius* 5. p. 307. πάντα δὲ ἔβλεπε ἐμὲ und 7. ἅπαντα βλέπων εἰς τὸ ἐκείνης πρόσωπον.

pater per Christum, wenn nicht gewöhnlich in diesem Falle ἐν αὐτῷ stünde. Besser verbindet man es mit εὐχαρ. De Wette übersetzt: „um seinetwillen;" ganz falsch; denn διὰ mit dem Genitiv heißt nie propter, (vergl. Winers Gramm. p. 327) sondern per. Calixt: per eum, per quem obtinemus, quidquid boni in nos Deus ad salutem nostram confert. Die meisten Ausleger finden in diesem Zusatz mit Recht einen Rückblick auf die Lehre der Theosophen zu Kolossä, die die Engel als Mittler zwischen Gott und den Menschen anbeten, und durch ihre Hülfe und Beystand den Zugang zu Gott lehrten. Auch hier weist dann der Ap. nochmals auf Christum, als den einigen und wahren Mittler hin. Theodoret: ἐπειδὴ γὰρ ἐκεῖνοι τοὺς ἀγγέλους σέβειν ἐκέλευον, αὐτὸς τὸ ἐναντίον παῤῥεγγυᾷ, ὥστε καὶ τοὺς λόγους καὶ τὰ ἔργα κοσμῆσαι τῇ μνήμῃ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ· καὶ τῷ θεῷ δὲ καὶ πατρὶ τὴν εὐχαριστίαν δι' αὐτοῦ φησὶν ἀναπέμπετε, μὴ διὰ τῶν ἀγγέλων.

### 3.) Pflichten in den Familien-Verhältnissen. V. 18—Kap. 4, 1.

V. 18. Τρεῖς συζεύξεις, ἐξ ὧν οἰκία συνίσταται, sagt Aristoteles (Pol. 1, 3.), die erste besteht aus Mann und Weib, die zweyte aus Eltern und Kindern, die dritte aus der Herrschaft und dem Gesinde. Diese drei berücksichtigt auch P. hier. Da nur in diesem Briefe und in den Schreiben an die Epheser, an den Timotheus und Titus die Pflichten in den häuslichen Verhältnissen erwähnt werden, so glaubt Chrysostomus, daß in den betreffenden Gemeinden diese Verhältnisse gerade nicht gehörig geordnet gewesen seien, oder ἐνταῦθα λοιπὸν ἑδραίον εἶναι τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πρὸς τῷ τέλει ταῦτα λέγεσθαι. —— αἱ γυναῖκες. Auch Ephes. 5, 22. und 1 Petr. 3, 1. werden die Frauen zuerst angeredet. Davenant will den Grund davon darin finden, daß die subjectio viel schwerer sei, als die den Männern aufgetragene dilectio, und daß letztere durch die erstere bedingt werde. —— ὑποτάσσεσθε

**Grotius**: suo quæque viro vos subjicite. est enim passivum pro reciproco. **Calov** nach seiner Weise: maluit subjectionem nominare, quia fere non libenter subjiciuntur, amant suo arbitrio vivere, aut etiam imperare. Den Grund der Unterordnung der Frauen unter ihre Männer gibt sie P. Epheſ. 5, 22. ff. an. —— τοῖς ἀνδράσιν. Die gewöhnliche Lesart ἰδίοις (nach τοῖς) fehlt in A. B. C. D. F. G. und andern Hdſchr. Sie iſt aus Epheſ. 5, 22. hierher gekommen. Mit Recht haben **Bengel, Knapp** und **Griesbach** ſie aus dem Texte verwieſen. —— ὡς ἀνῆκεν. **Winer**: „Das Imperfect könnte fürs Präſens zu ſtehen ſcheinen, ut par est. Aber man hat zu überſetzen ut oportebat, wie es ſein ſollte (ſchon bisher). Das brauchte ihnen der Ap. nicht zu ſagen, daß es ſo ſein muß; dagegen konnte er mit dem Imperfect zweckmäßig darauf hindeuten, daß es bei ihnen nicht (durchaus) ſo geweſen ſei." —— ἐν κυρίῳ verbinden **Chryſoſtomus, Grotius, Heumann, Winer** mit ὑποτασσ. und nehmen es dann entweder für διὰ τὸν κυρ. oder κατὰ τὸν κυρ. oder ἐν φόβῳ κυρίου nach Epheſ. 5, 21. V. 20. iſt aber der Verbindung mit dem unmittelbar vorhergehenden ἀνῆκεν günſtiger. Es kann dann auf zweierlei Art erklärt werden, ſo daß der ganze Zuſatz entweder die vorhergegangene Ermahnung reſtringirt und limitirt, oder den Beweg- und Beſtimmungsgrund angibt. Das erſtere will **Davenant**: quatenus dominus permittit vel quatenus convenit fœminis, quæ sunt in domino i. e. fidelibus Christianis. So auch **Heinrichs** und **Schleusner**. Zu dieſer Einſchränkung des Gebots könnte P. beſtimmt worden ſein dadurch, daß gläubige Frauen heidniſche Männer hatten, denen ſie nur unbeſchadet ihres Chriſtenthums gehorſam ſein ſollten. Die andere Erklärung: secundum domini institutionem, ſcheint aber deshalb beſſer, weil in der Schrift überhaupt die Unterordnung des Weibes, als von Gott angeordnet, geboten wird. **Calvin** und **Beza**: perinde vel quatenus jubet deus, qui hanc εὐταξίαν et οἰκονομίαν distribuit. itaque aberrant omnes mariti et uxores a scopo, quicunque

deum sibi in Christo non proponunt in amando, quod non agnovit philosophia. Unter κύριος ist nach V. 24. Christus zu verstehen, der jene göttliche Anordnung nicht aufgehoben, sondern bestätigt hat.

V. 19. ἀγαπᾶτε. Ueber die Beschaffenheit dieser Liebe erklärt sich der Ap. Ephes. 5, 25. weiter. Indem er dort das Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde als Vorbild aufstellt, gibt er zugleich die bestimmte Andeutung, daß diese Liebe eine reine, uneigennützige, aufopfernde sein müsse, und Männer auch für das Seelenheil ihrer Frauen zu sorgen hätten. Erst durch das Christenthum wurde das eheliche Verhältniß, das besonders im Heidenthum zum großen Nachtheil des Weibes sehr entehrt war, gehörig geordnet. Dieß große Verdienst erwarb sich aber das Christenthum nicht dadurch, daß es auf die natürliche Menschenwürde und Menschenrechte des Weibes hinwies, sondern beyde Mann und Weib als Sünder zu dem Einen Heiland führte, der für beide in den Tod ging, beide gleicher Gnade würdigte, und beiden gleiche Herrlichkeit verhieß. Dieß geht deutlich aus Ephes. 5, 25, hervor. —— μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς. Kypke: quid sit πικρία luculente docet Plutarchus de ira cohib. p. 454. Continentes iræ et crebræ offensæ habitum animo ingenerant malum, qui ὀργιλότης iracundia dicitur, quæ in levitatem stomachandi, πικρίαν acerbitatem et morositatem desinit, ὅταν ἐλκώδης καὶ μικρόλυπος ὁ θυμὸς γένηται καὶ φιλαίτιος ὑπὸ τῶν τυχόντων. — πικραίνω heißt acerbum reddo, amarum facio. Offenb. 8, 11. 10, 9. 10. Im Medium acerbum se alicui præbere, amare se gerere. Auch hier ist es das Medium, das überhaupt gewöhnlicher ist, und nicht das Passiv, wie Einige übersetzen: ne facile ad iram irritemini. Es wird verschieden konstruirt. Die LXX theils mit ἐν theils mit ἐπὶ τινα. Jer. 37, 15. Ruth 1, 13. 20. Hiob 27, 2. 2 Mos. 16, 20. (1 Makk. 3, 7.), sonst auch mit ἐπὶ τινί [211]).

211) *Philo* vit. Mos. 3. p. 692. Μώσης ἐπὶ τοῖς ἀπειθέσι πικραίνεται. 1. p. 648. πάνυ πικρανθεὶς καὶ πληρωθεὶς ὀργῆς δικαίας. Theocrit. Idyl. 5, 120. Demosth. p. 1468. 18. ed. Reisk.

Was P. mit dieſer Ermahnung bezweckt, gibt Calvin an: a maritis requirit amorem, et ne sint amarulenti, quia periculum est, ne imperio suo abuntantur ad tyrannidem. Heumann glaubt, P. denke hier an ſolche Männer, die ihre Frauen, nachdem ſie die Schönheit verloren hätten, nicht mehr liebten, ſondern betrübten!! Chryſoſtomus: μὴ μάχεσθε. Ueber dieſe ehelichen Pflichten ſagt er: ἀπὸ μὲν τοῦ ἀγαπᾶσθαι γίνεται καὶ ἡ γυνὴ φιλική. ἀπὸ δὲ τοῦ ὑποτάσσεσθαι ὁ ἀνὴρ ἐπιεικής. — μήτε ἡ τοῦ ἀνδρὸς φιλία τὴν γυναῖκα ἐπαιρέτω, μήτε ἡ τῆς γυναικὸς ὑποταγὴ φυσάτω τὸν ἄνδρα. διὰ τοῦτό σοι ὑπέταξεν αὐτὴν, ἵνα μᾶλλον φιλῇς· διὰ τοῦτό σε φιλεῖσθαι ἐποίησεν, ὦ γυναῖ, ἵνα εὐκόλως φέρῃς τὸ ὑποτετάχθαι. μὴ φοβοῦ ὑποτασσομένη· τῷ γὰρ φιλοῦντι ὑποταγῆναι, οὐδεμίαν ἔχει δυσκολίαν. μὴ φοβοῦ ἐρῶν· ἔχεις γὰρ αὐτὴν εἴκουσαν. [212])

V. 20. τὰ τέκνα. Die Kinder (beiderlei Geſchlechts) redet P. vor den Eltern an, vielleicht aus ähnlichem Grunde, wie die Weiber vor den Männern, oder auch weil die Kinder eher einer Ermahnung zum Gehorſam, als die Eltern zur Liebe gegen die Kinder bedürfen. —— ὑπακούετε iſt viel mehr als ὑποτάσσεσθε. —— τοῖς γονεῦσιν, alſo, was für jene Zeiten noch beſonders wichtig war, nicht blos den Vätern. Auch geht aus der Stelle hervor, daß damals ſchon Kinder mit zur chriſtlichen Gemeinde gehörten, und alſo auch wohl getauft waren. —— κατὰ πάντα. Es verſteht ſich, daß dieß πάντα nicht ſchlechte unſittliche Dinge in ſich begreift, weshalb Epheſ. 6, 1. ἐν κυρίῳ dabei ſteht. Uebrigens muß

212) Auf ähnliche Weiſe erwähnt auch Plutarch (de ira cohib. p. 457.) der πικρία πρὸς οἰκέτας, und insbeſondere auch des πρὸς γύναικα διακρικραίνεσθαι von Seiten des Mannes. In den præc. conjug. p. 141. erzählt er, daß diejenigen, welche der Juno Nuptialis opferten, die Galle aus dem Opferthier genommen und weggeworfen hätten, um anzudeuten, daß zwiſchen Verehlichten keine Bitterkeit und Zorn ſtatt finden dürfe. Euripides (Helen. 303) läßt die Helena ſagen: ἀλλ' ὅταν πόσις πικρὸς, ξυνῇ γυναικὶ, καὶ τὸ δῶμ' ἐστὶ πικρὸν, θανεῖν κράτιστον.

man dem πάντα sein Recht nicht schmälern, da ja P., wie Theophylact bemerkt, zu christlichen Eltern spricht, von denen vorausgesetzt werden muß, daß sie ihren Kindern nichts Unchristliches gebieten. Bellarmin (de Monach. 2, 21.) wollte in der Stelle keinen Ausspruch gegen das früher so häufige Eintreten der Kinder in die Klöster wider den Willen ihrer Eltern haben, und machte daher, weil er über das πάντα nicht recht hinaus konnte, den jesuitischen Unterschied, die ganze apostolische Vorschrift gehe nur die parvuli, nicht aber die adulti an. —— τοῦτο γάρ ἐστιν εὐάρεστον. Epheſ. 6, 1. steht dafür ἐστι δίκαιον. לִפְנֵי יְהוָה יָשָׁר הַזֶּה Der Zuſatz gibt ähnlich wie V. 18. den Grund des Gebotes an. Davenant: gratum erit ipsi Christo, cui placere felicitas est. —— ἐν κυρίῳ. So haben ſtatt der gewöhnlichen Lesart τῷ κυρίῳ A. C. D. E. F. G. und viele andere Hdſchr. Im Sinne iſt es das nämliche, denn ἐν iſt das hebr. בְּ das öfter ſo ſteht. Epheſ. 5, 10. Phil. 4, 18. Weish. 4, 10.

V. 21. Da die Liebe gegen die Kinder ſchon Naturtrieb iſt, ſo bedurfte es der Aufforderung dazu nicht. οἱ πατέρες. Er wendet ſich beſonders an die Väter, weil dieſen mehr die geiſtige Erziehung der Kinder obliegt. —— μὴ ἐρεθίζετε. Dafür ſteht Epheſ. 6, 4. wie auch hier Einige fälſchlich leſen: μὴ παροργίζετε, provocare ad iram. 2 Kor. 9, 2. 5 Moſ. 21. 22. Makk. 15, 40. Suidas: ἐρεθ., παροργᾶν, παραθήγειν. Daß ἐρεθίζειν oft und auch insbeſondere hier für λοιδορεῖν und τύπτειν ſtehe, wie Raphel will, läßt ſich nicht hinlänglich aus dem Sprachgebrauch beweiſen, obgleich allerdings jenes irritare und provocare ad iram theils durch Schmähen, theils durch Schlagen geſchehen kann [213]). —— ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν wollten Einige überſetzen: ne vobis

213) *Polyb.* 3, 14. pag. 234. οὓς ἠρέθισαν μάλιστα μὲν οἱ Ὀλκάδων φυγάδες. Gleich darauf heißt es: συνεξέκαυσαν. *Hom.* Iliad. 4, 5. αὐτὰρ ἐπειρᾶτο Κρονίδης ἐρεθίζεμεν Ἥρην κερτομίοις ἐπέεσι. *Achill. Tatius* 6. p. 389. εἰς ὀργὴν ἐρεθίζεται. *Xenoph.* de Ven. 10, 14, 15 und 27. *Polyb.* 1, 40, 6.

irascantur, weil die LXX 1 Sam. 15, 11. 2 Sam. 6, 8. und 1 Chron. 13, 11. mit ἀθυμεῖν das hebr. חָרָה übersetzen; aber letzteres heißt an jenen Stellen gar nicht irasci, sondern animo valde perturbari, confundi. Aehnlich auch hier. **Grotius**: ne animo concidant. **Bretschneider**: ne nimis perterreantur. Andere: ne animum despondeant. So kommt es auch bei griechischen Schriftstellern vor [214]). **Hesych**: ἀθυμῶν· λυπούμενος. **Luther**: „Das ist wider die, welche ihre Kinder mit Ungestüm ziehen. Daraus kömmt, daß der Kinder Gemüth, weil es noch zart ist, ganz in Furcht und Blödigkeit geräth, und erwächset in ihnen Haß gegen die Eltern, daß sie entlaufen und thun, was sie sonst nimmer gethan hätten."

V. 22. δοῦλοι. Auch hier richtet der Ap. seine Ermahnungen wie V. 18. und 20. zuerst an die Untergeordneten. Als Grund der Ermahnung an die Knechte gibt **Michaelis** an, daß die Essener alle Knechtschaft verworfen hätten. Dieß gründet sich auf die falsche Voraussetzung, daß P. Essener bestreite. Da er einmal an die häuslichen Verhältnisse gekommen war, durften die Dienstboten nicht fehlen. —— κατὰ πάντα. Siehe darüber zu V. 20. Vielleicht wurden Abschreiber, welche die sich von selbst verstehende Einschränkung nicht bedachten, dadurch bewogen, die Worte ganz auszulassen. —— κατὰ σάρκα. **Storr**: in eandem rationem parentes et formatores præsentis nostræ humilis conditionis Ebr. 12, 9. οἱ τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες audiunt; similiter etiam Christi conditio humilis σαρκὸς nomine appellatur. Ebr. 5, 7. 1 Petr. 3, 18. **Davenant**: κατὰ σάρκα significat hunc dominatum sive potestatem hominis in hominem esse tantummodo temporalem,

214) *Xen.* Anab. 3, 2, 18. εἰ δέ τις αὖ ὑμῶν ἀθυμεῖ, ἐπὶ ὑμῖν μὲν οὐκ εἰσὶν ἵππεις, — ἐνθυμήθητε. *Aeneas Poliorc.* 38. ὀργῇ δὲ μηδένα μετιέναι τῶν τυχόντων ἀνθρώπων· ἀθυμότεροι γὰρ εἶεν ἄν. *Philo* de Jos. p. 522. οἱ δ' οὐ χάριν, ἀλλ' ἐνέδρων ὑποτοπήσαντες ἠθυμοῦν. Vergl. **Wettstein** zur Stelle.

et in rebus externis et temporalibus, ad animam autem et conscientiam per se non pertingere. Chryſoſtomus: ἵνα μὴ ἀλγήσῃ, ἐπήγαγε· τοῖς κατὰ σάρκα. τὸ κρεῖττόν σου ἡ ψυχὴ ἐλευθέρωταί φησι· πρόσκαιρος ἡ δουλεία. —— μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλείαις. Epheſ. 6, 6. Schleusner ſagt davon: vocabulum novum et fictitium. Die gewöhnliche Lesart hat ὀφθαλμοδουλείᾳ, aber die Hdſchr. A. B. D. E. F. G. und viele andere ſind dagegen. Ohnſtreitig iſt die ſchwerere Lesart vorzuziehen. ἐν wie oben Kap. 2, 7. Bezeichnung des Zuſtandes, oder wohl beſſer des Mittels. Man könnte dann μὴ ἐν wie Kap. 2, 23. das οὐκ ἐν für = ἄνευ halten; allein μὴ gehört nicht unmittelbar zu ὀφθαλμ., ſondern iſt das verbietende μὴ: „Nicht ſo ſeyd gehorſam, daß ihr nur Menſchen zu gefallen ſucht.“ οὐ dürfte demnach hier nicht ſtehen. Theophylact: μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλείαν τουτέστι μὴ μόνον παρόντων τῶν δεσποτῶν καὶ ὁρώντων, ἀλλὰ καὶ ἀπόντων. Calvin: ὀφθαλμοδουλείας meminit, quia communis fere servorum omnium est adulatio: verum simul atque terga vertit dominus, contemptu ejus, nec sine ludibrio lasciviunt. Pios ergo Paulus ab hac fallaci simulatione remotos esse jubet. —— ἀνθρωπάρεσκος kommt im N. Teſt. nur hier und Epheſ. 6, 6. vor. Vergl. Pſ. 53, 5., woher Grotius das Wort genommen glaubt. Significat, ſagt er, eos, qui non cogitant, quod sui sit officii, sed quomodo per fas aut nefas grātias captent. Oekumenius ſetzt es dem φόβος τοῦ θεοῦ entgegen. —— ἐν ἁπλότητι καρδίας wie בִּישֶׁר לְבָבִי in rectitudine cordis. 1 Chron 29, 17. Weish. 1, 1. (1 Makk. 2, 37. 60.) Oekumenius: ἄνευ δόλου, ἄνευ ὑποκρίσεώς τινος καὶ ἐπικαλύμματος. Sehr geſucht iſt es, wenn Davenant das ἁπλοῦς ſo urgirt, daß ein Knecht nicht 2 Herzen, ſondern nur Eines haben dürfe. Allerdings iſt die Einfalt dem zwiefältigen d. h. heuchleriſchen Weſen entgegengeſtellt. —— φοβούμενοι τὸν κύριον. So leſen A. B. C. D. E. F. G. und andere Hdſchr. auch die oriental. Ueberſetzungen (die Lesart θεὸν iſt falſch).

Daß der „Herr" Christus ist, zeigt der Zusammenhang. V. 24. Ephes. 6, 5. 6. Mit Recht sagt Chrysostomus, diese Furcht vor dem unsichtbaren Herrn setze P. der gewöhnlichen knechtischen Menschenfurcht entgegen. Er leitet damit schon den folgenden Vers ein, wo von der zukünftigen Strafe oder dem Lohn die Rede ist.

V. 23. ὅ, τι ἐὰν. A. B. C. D*. F. G. lesen ὅ ἐὰν. Griesbach fand aber doch für gut, die gewöhnliche Lesart beizubehalten. — Hoogeveen (de partic. gr. pag. 263.): facit τὸ ἐὰν relativis junctum apud Græcos quid apud Latinos *cunque* in quicunque, ubicunque &c. Marc. 6, 22. Eph. 6, 8. 1 Cor. 6, 18. In his vim conditionalem non prorsus deponit τὸ ἐι in ἐὰν. — Bei ποιῆτε ist zu ergänzen: in ministerio vestro oder in servitute [215]). — ἐκ ψυχῆς. Oekumenius: οὐ μόνον ὑποκρίσεως καὶ ἀνθρωπαρεσκείας βούλεται αὐτοὺς ἐλευθέρους εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀγρίας καὶ νωθείας. τὸ δὲ ἐκ ψυχῆς τοῦτέστιν ἐξ εὐνοίας καὶ ὅση δύναμις φησίν. Grotius: ἄνευ μεμψιμοιρίας. — καὶ οὐκ ἀνθρ. οὐκ soll nach Heinrichs, Flatt und Andern für οὐ μόνον stehen, was οὐκ gewöhnlich heiße, wenn ἀλλὰ darauf folge oder dazu gedacht werden müsse. Mit Recht ist diese Regel neuerlich bestritten worden [216]). Auch hier ist dieß ganz unnöthig. Pelagius sagt richtig: ipsi enim servit Deo, qui propter ipsum homini servit. Die Knechte sollen ihren Dienst nicht als Menschendienst ansehen, sondern als einen Dienst gegen den, der sie in diesen Stand gesetzt hat.

V. 24. Davenant: solatur servos, quod etsi negligantur a dominis terrenis, habeant tamen cœlestem dominum munificum remuneratorem. εἰδότες übersetzen Einige mit Luther imperativisch: scitote oder

215) Ueber das Präs. Conj. vergl. Winers Gramm. p. 254. b. β.

216) Vergl. den sehr lesenswerthen Aufsatz über οὐκ — ἀλλά von Beyer in Winers kritischem Journal III, 1. und Winers Gramm. p. 413. fg.

illud cogitate, was aber unrichtig ist. Es bezeichnet, wie so oft, den Grund zum Vorhergehenden: „da ihr ja wisset.“ —— ἀνταπόδοσις ist ein seltenes Wort [217]); auch im N. Test. steht es nur hier; remuneratio. —— ἀπο κυρίου. Offenbar ist damit Christus gemeynt. Ganz falsch ist die Bemerkung, κύριος mit dem Artikel sei Christus, ohne Artikel: Gott. Die folgende Zeile widerlegt dieß. —— κληρονομίας. Siehe zu Kap. 1, 12. Hier ist jedoch nicht von dem Erbtheil im Reiche Gottes auf Erden, sondern von dem noch zu erlangenden im Himmel die Rede. Bretschneider und Flatt erklären den Genitiv statt κληρονομίαν εἰς ἀνταπόδοσιν. Obgleich derselbe Sinn herauskommt, so ist doch die Grotiussche Erklärung, daß es der Genitiv ἐξηγητικὸς sei, d. h. daß der Lohn im himml. Erbe bestehe, dem Sprachgebrauch angemessener. Ephes. 1, 14. 18. Hebr. 9, 15. 1 Petr. 1, 4. Man fand auch in den Worten eine Hinweisung darauf, daß die Sklaven, die als solche kein zeitliches Erbtheil zu hoffen hätten, ein desto herrlicheres dereinst erwarten sollten, wenn sie dem Herrn über Alles dieneten. Bengel: quamvis in mundo non habetis hereditatem, sed pars estis hereditatis, ab hero ad liberos transeuntis. Aehnlich Michaelis. — Die katholischen Ausleger bedienten sich dieser Stelle, als eines Beweises pro meritis operum bonorum contra Novantes, wie Cornelius a Lapide sich ausdrückt, indem sie besonders ἀνταπόδοσις premirten. Mit Recht entgegnete man ihnen protestantischer Seits, daß das dabeistehende κληρονομία diesen Lohn als einen Lohn der freien Gnade Gottes und nicht des menschlichen Verdienstes bestimme. Nam, sagt Calov, filiis hæreditas non confertur ex obedientiæ merito, sed jure filiationis. Gal. 4, 7. ——

217) Elsner hat einige Beispiele aus griech. Schriftstellern gesammelt: *Polyb.* excerp. de vit. et virt. p. 1460. Scipio mandavit argentario ἑκατέρᾳ ποιήσασθαι τὴν ἀνταπόδοσιν ἐν τοῖς δέκα μησί. Histor. 5, 30. p. 525. ἐξ ἀμφοῖν δὲ τῆς τοιαύτης ἀνταποδόσεως γινομένης. Idem excerp. leg. p. 228. *Plutarch.* opp. VI. p. 269. VIII. p. 942. ed. Reiske,

τῷ γὰρ — δουλεύετε. γὰρ ist kritisch verdächtig. Es fehlt in A. C*. D. E. F. G. 17. 47. 71. bei Griesbach, auch in der Vulgata und Itala. Dennoch möchte es beizubehalten sein. Denn will man es nicht hineindenken, so muß man δουλεύετε als Imperativ nehmen, in welchem Fall dann das V. 23. Gesagte hier wiederholt würde. Bleibt aber γὰρ, so enthalten die Worte den Grund einer sichern festen Hoffnung des großen herrlichen Lohnes. „Ihr dienet dem, der von Gott verordnet ist zu einem Richter der Lebendigen und der Todten, der aber verheißen hat, daß selbst ein Becher kalten Wassers, der einem Dürstenden in seinem Namen, um seinetwillen, gereicht werde, nicht unbelohnt bleibe." Dieß scheint besser als Calovs Angabe: ratio redditur, cur non dubitare debeant de ἀνταποδόσει a Domino recipienda, si quidem ipsi serviant, qui scilicet rerum seriem et servitutem disposuit.

V. 25. ὁ δὲ ἀδικῶν. Die Lesart γὰρ statt δὲ ist zu verwerfen aus äußern und, wie sich zeigen wird, innern Gründen. δὲ steht in A. B. C. D. F. G. und andern Hdschr. Der Vers enthält nach Einigen eine Drohung für die Knechte, nach Vorhaltung ihrer Belohnung im vorigen Vers; nach Andern eine Drohung für die Herren, zum Trost und Aufmunterung der Knechte. Ersteres nimmt Storr an: servili fraudulentiæ expressas apostolus h. l. minas opponit, ut hoc ἀδικίας genus nemini videatur parvi ducere. Auch kann man dann unter ἀδικ. nicht blos die fraudulentia, sondern die Trägheit, den Ungehorsam verstehen. Allein das folgende οὐκ ἔστι προσωπολημψία will, zumal nach Vergleichung von Ephes. 6, 9. nicht gut auf die Knechte passen. Denn Bengels Annahme: tenues sæpe putant sibi propter tenuitatem ipsorum esse parcendum, scheint doch zu gesucht. Um dieses Zusatzes willen nimmt es daher Calvin als Drohung für die Herren. Den Trost, der dann für die Knechte darin enthalten sein soll, gibt er so an: si premantur injusta dominorum sævitia, Deus ipse ultionem capiet,

nec inflictas ipsis injurias ideo negliget, quod servi sint, quum apud eum non sint personarum respectus. Allein die Bestrafung der Herren kann für christliche Knechte, die auch die Feinde lieben sollen, nichts tröstliches und aufmunterndes sein. Ohne Zweifel nimmt man daher diesen Vers am besten als einen ganz allgemeinen Satz, der alle, hier aber, da er zwischen Ermahnungen für die Knechte und für die Herren steht, insbesondere diese beiden angeht. Ephes. 6, 8. ἀδικέω wird öfter ganz allgemein gebraucht. Die LXX übersetzen damit רָשַׁע 2 Chron. 6, 37. vergl. Offenb. 22, 11. Hieronymus: quicunque injuriam intulerit, sive dominus, sive servus, uterque recipiet &c. So auch Pelagius und Grotius. Flacius dehnt, wiewohl unrichtig, den Satz noch weiter aus, und hält ihn überhaupt für eine obsignatio præcedentium præceptorum, also auch für die Männer, Weiber und Kinder. —— κομιεῖται. Es läßt sich, wenn man es für nöthig findet, μισθὸν dabei ergänzen, nach 2 Petr. 2, 13. κομιούμενοι μισθὸν τῆς ἀδικίας. —— καὶ οὐκ ἔστι προσωπολημψία. καὶ wie das hebr. ו in dem Sinne von γὰρ. Röm. 1, 23. Joh. 2, 13. προσωπ. ist ein hellenistischer Ausdruck נשׂא פנים oder משׂא פנים eine Person annehmen, gütig aufnehmen, begünstigen, aus Rücksicht und Achtung für sie. 1 Mos. 19, 21. Hiob 42, 8. 1 Sam. 25, 35. Besonders aber in malam partem, zum Schaden Anderer eine Person begünstigen, oder überhaupt partheiisch sein, vornehmlich beim Richten. 3 Mos. 19, 15. 5 Mos. 10, 17. Ps. 82, 2. Hiob 13, 8. 34, 19. vergl. auch Röm. 2, 11. Jak. 2, 1. Ephes. 6, 9., die Stellen des N. Test. wo das Wort sich findet. — ἔστι für ἔσται zu nehmen, ist unnöthig. Das Präsens steht ganz allgemein für alle Zeit. — Ambrosius: dominus justus judex est; causas discernit, non personas. Flatt: „Weder die niedrige Lage eines Knechts, das Mitleiden mit ihm bestimmt ihn das Unrecht ungestraft zu lassen, noch die höhere Würde des Herrn, diesen nicht zu strafen."

Kap. 4. V. 1. παρέχεσθε „erweisen, erzeigen," wie Luk. 7, 4. Apg. 28, 2. —— τὸ δίκαιον kann man für δικαιοσύνη nehmen [218]). Auch hier, wie an andern Stellen wollen es Grotius und Rosenmüller durch „Güte" übersetzen, was aber gar nicht paßt. Davenant: id justum vocatur, quod lex exigit vel quod servis debetur ex obligatione legali. —— ἰσότης. Grotius vergleicht כִּשְׁוֵה quod cuique convenit. Calvin: posuit pro jure analogo aut distributivo, quemadmodum ad Eph. 6, 8. τὰ αὐτὰ. Heumann: „wenn ein Herr gegen seine Knechte sich so bezeiget, wie er selbst, wenn er Knecht geworden wäre, verlangt haben würde, daß sein Herr sich gegen ihn bezeigt hätte." —— εἰδότες wie V. 24. —— καὶ ὑμεῖς. Chrysostomus: μετ' ἐκείνων. ἐνταῦθα κοινὴν ἐποίησε τὴν δουλείαν. —— ἐν οὐρανοῖς. Davenant: hoc vocabulo indicare voluit, qualem Dominum habeant, cœlestem i. e. justum, omnipotentem, omniscium, non mortalem. Matth. 7, 2.

Sehr schön sagt Augustinus über die V. 18. bis Kap. 4, 1. erwähnten Verhältnisse in einer christlichen Familie: Pax domestica est ordinata cohabitantium imperandi obediendique concordia. Imperant enim, qui consulunt, sicut vir uxori, parentes filiis, domini servis. Obediunt autem, quibus consulitur, sicut mulieres maritis, filii parentibus, servi dominis. Sed in domo justi viventis ex fide et adhuc ab illa civitate peregrinantis etiam qui imperant, serviunt eis, quibus videntur imperare, quia non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia sed providendi beneficentia.

---

218) Wie bei Josephus (antiq. 11, 6, 2.) τὸ φιλόστοργον für φιλοστοργία, und τὸ εὐνοῦν für εὐνοία.

# Kapitel IV.

## Inhalt.

1.) Einige allgemeine Schlußermahnungen. V. 2—6. 2.) Nachrichten, Grüße und Aufträge. V. 7—19.

### 1.) Einige allgemeine Schlußermahnungen. V. 2—6.

V. 2. προσευχῇ. Epheſ. 6, 18. Thomas von Aquin: debet oratio habere tria, sc. quod sit assidua, grata et vigilans. —— προσκαρτερεῖτε. Dieß Wort wird öfter vom eifrigen anhaltenden Gebet gebraucht. Röm. 12, 12. Apg. 1, 14. 2, 42. 6, 4. Auch bei griechiſchen Schriftſtellern kommt es in der Bedeutung des eifrigen beſtändigen Anhaltens vor [219]). Der Grund zu dieſer öfter vorkommenden Ermahnung iſt, daß der Geiſt Jeſu, deſſen wir zum wahren Leben bedürfen, nur denen immer reichlicher gegeben wird, die ernſtlich und anhaltend darum bitten (Luk. 11, 13.), ſodann daß uns das Gebet zum Kampf, der uns verordnet zum Troſt und zur Geduld in den Trübſalen, und endlich zu der ſchuldigen Freudigkeit nöthig iſt. Röm. 12, 12. 1 Theſſ. 5, 16. 17. —— γρηγοροῦντες nahmen Mehrere sensu proprio, von dem Wachen der Chriſten der erſten Zeit in den nächtlichen Zuſammenkünften zum Gebet. Daran konnte aber P. wohl nicht gedacht haben, da zu ſeiner Zeit noch kein eigentliches Verbot gegen die Chriſten und ihren Gottesdienſt

219) *Polyb.* 1, 55. προσκαρτερεῖν τῇ πολιορκίᾳ. *Diodor. Sic.* 3. p. 183. πάντες δὲ πληγαῖς ἀναγκάζονται προσκαρτερεῖν τοῖς ἔργοις. *Joseph.* Ant. 5, 2, 6. τῇ καθέδρᾳ προσεκαρτέρουν. *Xenoph.* Hist. gr. 7, 5, 14.

ausgegangen war. Flatt will mit dem Worte nur das Eifrige und die Anwendung großen Fleißes im Gebet bezeichnet wissen; allein dieß liegt schon hinlänglich in προσκαρτερεῖτε. Besser denkt man daher mit den Meisten an das innere Wachen, d. h. an die Sorge, daß die Seele keinen Schaden leide. Chrysostomus: ἐπειδὴ γὰρ τὸ καρτερεῖν ἐν ταῖς εὐχαῖς ῥᾳθυμεῖν πολλάκις ποιεῖ, διὰ τοῦτό φησιν γρηγοροῦντες, τουτέστι νήφοντες, μὴ ῥεμβόμενοι. οἶδε γὰρ, οἶδεν ὁ διάβολος ὅσον ἀγαθὸν εὐχή. διὸ βαρὺς ἐγκεῖται. διό φησι προσκαρτερεῖτε τῇ προσευχῇ, ὡς περί τινος ἐπιπόνου. Wer die apostolische Ermahnung προσευχῇ προσκ. befolgt, der weiß aus eigener Erfahrung, wie nöthig gerade dabei das Wachen ist. —— ἐν εὐχαριστίᾳ. Nur cod. D*. läßt diese Worte aus, weshalb sie ohne Zweifel beizubehalten sind. ἐν wie Kap. 2, 7. 2 Tim. 1, 13. Hebr. 9, 25., oder man kann ihm seine Bedeutung lassen, für ἐν τῷ εὐχαριστεῖν, indem oder dadurch daß ihr danket. Der Sinn ist aber am Ende doch derselbe. Auf jeden Fall gibt P. damit die rechte Beschaffenheit des Gebetes an. Für alles, was es auch sei, Leid oder Freude, soll im Gebet gedankt werden; denn, wie Augustinus (in ep. Joh. tract. 6.) sagt: pii et fideles, cum non exaudiuntur ad voluntatem, exaudiuntur tamen ad salutem. Chrysostomus gibt als Grund an: πολλὰ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ἄκοντας εὖ ποιεῖ, πολλὰ γὰρ καὶ οὐκ εἰδότας καὶ μείζονα.

V. 3. προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν. Daß ἡμεῖς nicht den Timotheus einschließe, geht aus dem folgenden δέδεμαι und με hervor. ἅμα wie Apg. 24, 26. 27, 40. Philem. 22. — Oekumenius: ὦ ταπεινοφροσύνης, εἰ Παῦλος τῶν τούτων ἔχρηζεν εὐχῆς. Calvin: Quis ergo nunc audeat fratrum intercessiones contemnere, quibus Paulus indigere se profitetur? Et certe non frustra instituit Dominus hoc charitatis exercitium inter nos, ut alii pro aliis oremus. Non ergo tantum debent singuli pro fratribus orare, sed etiam vicissim ex aliorum quoque precibus suppetias, quoties ita res tulerit,

sedulo expetere. — Etiam admonemur, rem esse plenam maximæ difficultatis, constanter perstare in defensione evangelii, præsertim cum urget periculum. Non enim sine causa ecclesias sibi in hoc adesse cupit. **Theophylact:** οὐ μόνον ταπεινοφρῶν, ἀλλὰ καὶ δεικνὺς τὴν δυνάμιν τῆς φιλαδελφου ἐυχῆς. ἐδεῖτο γὰρ καὶ τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς, ἥν αὐτῷ πλείονα ἡ ἐχυὴ τῶν ἀδελφῶν ἔμελλε δώσειν. ἅμα δὲ καὶ ἐναγων αὐτους εἰς τὸ εὔχεσθαι. εἰ γὰρ ὑπὲρ αὐτοῦ, πόσῳ μᾶλλον ὑπὲρ ἑαυτῶν. **Coccejus:** fratrum est, se mutuo amare. amoris autem pro se invicem orare. Nam quem amamus, ei bonum expetimus, sive accipiat, quod non habet, sive ut retineat, quod habet &c. —— θύραν τοῦ λόγου soll nach Einigen einbildlicher Ausdruck für „Mund" sein. Zum Beweis beruft man sich auf Epheſ. 6, 19. und Micha 7, 5 (פִּתְחֵי—פִּיךָ) So Thomas von Aquin, Anſelmus, Calvin, Salmero, Cornel. a Lapide, Calov, Bengel, Storr. Letzterer gibt als Sinn an: ut Pauli os divinitus aperiri ad docendum arcanum de Christo, sive, ut locuturo divinitus suppeditari oratio, seu Deus ipsum loqui doceri perhibeatur, ut cum παῤῥησίᾳ patefacere possit τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγ. Viel natürlicher und dem allgemeinen wie dem bibliſchen Sprachgebrauch gemäßer iſt nach den Meiſten θύρα in dem Sinne von occasio, facultas zu nehmen. Apg. 14, 27. 1 Kor. 16, 9. 2 Kor. 2, 12. **Chryſoſtomus:** θύραν τουτέστιν εἴσοδον καὶ παῤῥησίαν. Ganz ſo auch die andern griech. Ausleger. Daſſelbe Bild findet ſich auch bei jüdiſchen und griech. Schriftſtellern [220]). Mit λόγου (das ſo viel iſt als „Wort Gottes"

---

220) R. *Raschi* ad Gen. 16, 8. kommentirt die Worte des Engels: Woher kommſt du? ſo: noverat id (angelus) sed (interrogavit), ut פתח januam ei det colloquendi. *Plutarch.* de Is. et Os. p. 360. μεγάλας τῷ ἀθέῳ λεῳ κλισίαδας ἀνοίγοντας καὶ ἐξανθρωπίζοντι τὰ θεῖα. in Cæs. p. 723. ὥςπερ ἀνεωγμένου τοῦ πολέμου πλατείαις πύλαις. *Pindar* Olymp. 6. χρὴ πύλας ὕμνων ἀναπίτναμεν αὐταῖς. *Lucian.* II. p. 720. ἀνεωγμέναι Μουσῶν θύραι. *Symmaah.* εἰς θύραν ἐλπίδος. *Cic.* epist. 13, 10. *Liban.* orat. fun. Julian. p. 251.

wie Kap. 1, 25., oder als ευαγγέλιον) verbunden, haben nun Einige die Bitte so verstehen wollen: ut deus det efficaciam penetrandi in animos hominum sermoni evangelico. So Gregor (zu Hiob 38.): Paulus in corde audientium mysteriis evangelii a Domino aperire ostium precatur. Aehnlich auch Augustinus (de prædest. 20). Dieß ist aber gesucht. Richtig Davenant: libertas prædicandi evangelium, remotis omnibus obstaculis. Das nach λόγου in Cod. A. stehende ἐν παῤῥησίᾳ ist erklärendes Glossem. Ganz verkehrt glaubt Heinrichs, daß der Ap. mit diesen Worten die Befreiung seiner Person aus den schweren und drückenden Banden meine. Wie trefflich dagegen schon Chrysostomus: βαβαὶ, ὁ ἀθλητὴς ὁ τοσοῦτος οὐκ εἶπεν, ἵνα ἀπαλλαγῶ τῶν δεσμῶν· ἀλλὰ δέσμιος ὢν ἑτέροις παρεκάλει, καὶ παρεκάλει ἐπὶ πράγματι μεγάλῳ, ἵνα παῤῥησίαν λάβῃ. δείκνυσιν, ὅτι οὐδὲν αὐτῷ τούτου ποθεινότερον, τοῦ λαλῆσαι. So auch Oekumenius. Calvin: et simul mirum zeli ardorem considera. Non est de sua salute solicitus, non petit pro se fundi ab ecclesia preces, ut eripiatur ex periculo mortis. — Adeo vitam suam Christi gloriæ et evangelii propagationi secure postponit. —— Vor λαλῆσαι fehlt wie so oft εἰς. Ueber μυστήριον τοῦ Χριστοῦ siehe Kap. 1, 26. —— δι' ὅ. B. F. G. lesen ὅν. ὅ scheint aber in jedem Fall besser; denn auch ὅν müßte ebenso verstanden werden, als stünde ὅ. Die Verkündigung des Rathschlusses Gottes nämlich, daß auch die Heiden durch Christum Gnade Leben und Seligkeit erlangen, und in seine Gemeinschaft mit aufgenommen werden sollten, hatte dem Ap. auf Betreiben der Juden Bande und Gefangenschaft zugezogen. —— καὶ δέδεμαι. In diesen Worten lag eine stillschweigende Ermahnung und Ermunterung für die Kolosser, daß sie sich nicht so leicht von dem Mysterium, um dessen willen P. weder Bande noch Tod scheuete, abwendig machen lassen sollten, wie sie durch jüdische Gesetzeslehrer in Gefahr waren. Zugleich mußten sie durch die Betrachtung der Leiden des Ap. für sie (ὑπὲρ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ Kap. 1, 24.) zu desto größerer Liebe und Anhänglichkeit bewogen werden.

V. 4. Bengels Verbindung, der nach δεδ. ein Comma setzt, und sagt: vinctus sum, ut patefaciam; paradoxon, scheint zu gesucht. Besser macht man es, als fortgesetzte Bitte, wie das vorhergehende ἵνα, von προσευχ. abhängig. Beza: ut, inquam. —— φανερώσω erklärt das θύραν τοῦ λογου. Er wünscht das Mysterium nicht nur Wenigen im Stillen zu predigen, sondern es laut und öffentlich kund zu machen überall. —— ὡς δεῖ με λαλῆσαι. Die Meisten ergänzen vor ὡς ein οὕτως zu φανερώσω. Flatt: Sinn: bittet Gott nicht nur, daß ich Gelegenheit habe das Evangelium zu verkünden, sondern daß ich es auch auf die rechte Art thue." Um das „Wie" anzugeben, verweist man auf Ephes. 6, 20. Oekumenius und Theophylact: πῶς δὲ αὐτὸν ἔδει λαλῆσαι; ἐν παῤῥησίᾳ φησὶ καὶ φανερῶς, μηδὲν ὑποστειλάμενον, μήτε τὰ δέσμα πτοηθέντα. So Erasmus, Grotius, Heinrichs. Beza will es im gleichen Sinne wie 1 Kor. 9, 16. nehmen; aber diese Stelle gehört nicht hierher. Es ist überhaupt ganz unnöthig, ein οὕτως hineinzudenken, und dann das ὡς auf die Art und Weise des φαν. zu beziehen. ὡς geht auf φαν. selbst. P. hatte göttlichen Befehl, und mußte also jenes von der Welt her verborgene Geheimniß, jenen verborgenen, nun aber den Aposteln geoffenbarten Rathschluß Gottes (Kap. 1, 26.) verkündigen, damit er überall und allen Menschen kund werde. (Kap. 1, 25. und 28.) — Schön sagt Chrysostomus: Lege der Sonne oder ihren Strahlen Fesseln an, halte ihren Lauf auf, wenn du kannst. Wenn du es nicht kannst, wirst du wohl Paulum, der wie die Sonne am Himmel wandelt, und die Strahlen seines Lichtes und seiner Lehre auf der Erde verbreitet, fesseln oder seinen Lauf aufhalten können?

V. 5. Der Ap. fügt noch eine neue Ermahnung hinzu. Es ist nicht nöthig, einen strengen Zusammenhang mit dem vorigen Verse nachzuweisen, wie nach Michaelis: „Seid ihr aber auch behutsam, wenn ihr von diesem μυστηρ. mit Andern redet." Vom „Reden" spricht aber erst der folgende

Vers. Dieser hingegen geht auf den Wandel. —— περιπατεῖτε. Siehe Kap. 1, 9. τοὺς ἔξω. sc. τῆς ἐκκλησίας. Calvin: Extraneos opponit domesticis fidei. Civitas enim instar est ecclesia, cujus incolæ sunt omnes fideles, mutua propinquitate inter se conjuncti, alieni autem sunt infideles. Schöttgen bemerkt zu 1 Kor. 5, 12. daß auch von Juden die Heiden הַחִיצוֹנִים genannt worden seien. —— ἐν σοφίᾳ scheint etwas mehr, als: „mit Klugheit." Theophylact: μετὰ φρονήσεως. Beza: considerate et circumspecte. Oekumenius: καλῶς δὲ πρὸς τοὺς ἔξω εἶναι φυλακτικοὺς παραινεῖ. οἱ γὰρ ἀδελφοὶ οὐχ οὕτως πάντα ἡμῶν καὶ τὰ βραχύτατα περισκοποῦσι, προφάσεις διαβολῶν ἐπιζητοῦντες. 1 Thess. 4, 12. steht dafür εὐσχημόνως. Ephes. 5, 15. Hunnius sehr richtig: Coram Ethnicis vult Apostolus, ut sapienter ambulent, ne si minus provide conversentur Ethnicis, implicentur simul illorum peccatis et flagitiis, vel ne quam ipsi præbeant eis occasionem blasphemandi doctrinam, neve quos pia conversatione per Dei gratiam lucrari quiverant, eos impietate vitæ ac morum a suscipienda evangelii doctrina absterreant. —— τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι. Dieser Ausdruck, der sich auch Ephes. 5, 16. findet, ist wahrscheinlich aus Dan. 2, 8. entlehnt, wo die LXX die Worte אִדָּנָא זַבְנִין דִּי עִדָּנָא durch ὅτι καιρὸν ὑμεῖς ἐξαγοράζετε übersetzen, was nach dem Zusammenhang dort heißt: „daß ihr Zeit gewinnet." ἐξαγοράζειν ist eigentlich „aufkaufen." Während bei Daniel καιρὸς sensu proprio Zeit spatium temporis heißt, nehmen es hier Viele in der Bedeutung: gelegene Zeit (opportunitas, occasio), deren Benutzung um τοὺς ἔξω zu gewinnen für das Christenthum anempfohlen werde. So Hilarius, Beza, Cocceius, Storr, Flatt: „Benutzt dabei immer die guten Gelegenheiten, thut es nur dann, wann ihr glaubt, daß die, denen ihr das Evangelium vortraget, zur Aufnahme empfänglich seien." Allerdings enthält der Zusatz nicht eine neue abgebrochene Ermahnung, sondern muß genau mit περιπατεῖτε verbunden werden (wandelt, indem ihr).

Schwerlich aber ist ihm die angeführte Beziehung zu geben. In der Parallelstelle Ephes. 5, 16. wird als Grund der Ermahnung angegeben: ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσι, was nach jener Erklärung gar nicht dazu passen würde. Hingegen, wie hier ἐν σοφίᾳ, so geht dort ὡς σοφοὶ unmittelbar dem ἐξαγοραζ. vorher, woraus man deutlich sieht, daß der Zusatz eine Erklärung davon enthält, worin die Weisheit beim Wandel bestehe. Vergleicht man überhaupt Ephes. 5, 15—17, so muß man wohl der Erklärung den Vorzug geben, nach welcher ἐξαγοραζ. τὸν καιρὸν so viel ist als χρᾶσθαι ἀκριβῶς τῷ καιρῷ, wie es Koppe zu jener Stelle umschreibt. καιρὸς behält dann seine eigentliche Bedeutung „Zeit," wie es auch die griech. Ausleger nehmen. Ein weiser Wandel besteht demnach darin, daß man, statt Zeit zu verkaufen, d. h. herzugeben, zu verlieren, Zeit auffauft, d. h. haushälterisch mit ihr umgehet, sie, wie etwas theuer Erkauftes, anwendet zum Guten. Diejenigen, die die Zeit mit Nichtsthun oder mit unnützen Dingen, oder gar mit sündlichem Leben hinbringen und verlieren, machen dem Evangelium keine Ehre, sondern veranlassen vielmehr, daß es von den Nichtchristen verlästert und verschmähet wird. Castalio: Quæ emuntur, cara sunt; ideoque damus operam, ut ea diligenter servemus, neve iis abutamur. Est igitur tempus redimere magnifacere tempus et cavere, ne perdatur aut male collocetur i. e. toto tempore bene uti, nec ullam recte agendi occasionem prætermittere. Chrysostomus: βραχὺς ὁ παρὼν καιρός· ταῦτα δὲ ἔλεγον, οὐ ποικίλους εἶναι βουλόμενος, οὐδὲ ὑποκριτάς. τοῦτο γὰρ οὐ σοφίας, ἀλλὰ ἀνοίας. Nur darin scheinen Chrysost., Theodoret und Oekumenius das Bild des Kaufens zu weit auszudehnen, wenn sie als Sinn angeben: „Die Zeit ist nicht euer, sondern sie gehört τοῖς ἔξω, zu deren Bestem müßt ihr sie anwenden." Auch darin hat Augustinus wohl das Bild zu sehr premirt, daß er bei diesem Auffaufen, wie bei dem äußerlichen Kaufen an ein Dahingeben oder Verlieren von Seiten des Käufers denkt: Quid est redimere tempus, nisi cum

opus est, etiam detrimento temporalium commodorum, ad æterna quærenda et capessenda, spatia temporis comparare?

V. 6. ὁ λόγος. Eine neue Ermahnung, die jedoch insofern mit der vorigen zusammenhängt, als sie die Beschaffenheit eines christlichen Lebens bei den Nichtchristen näher angibt. λόγος ist nicht nach Einigen: „Religionsvortrag," sondern überhaupt und allgemein: sermo, sermocinatio. ἔστω oder γινέσθω ist zu ergänzen. —— ἐν χάριτι für μετὰ χάρ., und dieß dann fürs Adjectiv. Die Armenische Uebers. hat, als wenns nach πάντοτε hieße: πλήρης χάριτος κυρίου, ὡς χάρις heißt hier nicht „Gnade," wie Pelagius es nimmt: in gratia, in novo scilicet testamento; sondern „Annehmlichkeit." Luk. 4, 22. Ps. 45, 3. Sprüchw. 10, 33. 23, 33. Esther 15, 17. Sir. 21, 16. 26, 17. Auch bei griech. Schriftstellern wird es von der Rede gebraucht [221]) Chrysostomus zu Ephes. 4, 29.: χάριν δὲ τὴν θυμηδίαν ἐκάλεσε· τοῦτ' ἔστιν, ἵνα φανῇ δεκτὸς τοῖς ἀκούουσιν. Oekumenius: μετὰ χάριτος φησὶ πνευματικῆς, μὴ τῆς χάριτος εἰς ἀδιαφορίαν ἢ εὐτραπέλειαν ἐκπιπτούσης. Allerdings besteht die χάρις nicht blos im Angenehmen der Rede, sondern zugleich in der Nützlichkeit (πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας) Ephes. 4, 29. Uebrigens bemerkt Flatt richtig: „Das heißt nicht: ihr dürft den andern nichts sagen, was dem Inhalte nach unangenehm ist, sondern in der Art eurer Rede soll sich nur Liebe ausdrücken, wenn auch der Hauptinhalt unangenehm für den andern ist. Eure Rede soll nicht erbitternd, zurückstoßend sein." —— ἅλατι ἠρτυμένος ist das Gegentheil von σαπρὸς (λόγος) Ephes. 4, 29., der nicht οἰκοδομὴν τῆς χρείας bezweckt und erreicht, sondern eher

221) *Xenoph.* Hist. gr. 6. p. 462. ἃ μέλλω λέγειν, οὐ πρὸς χάριν ῥηθήσεται. Plutarch legt (vit. Cic. p. 867.) dem Cicero λόγον ἥδιστον καὶ χάριν ἔχοντα πλείστην bei, ebenso dem Antiochius (pag. 862.); Cicero sei gefesselt worden τῇ εὐροίᾳ τῶν λόγων αὐτοῦ καὶ χάριτι. Im Leben des Alcibiades nennt er die Beredsamkeit ἡ χάρις τοῦ λόγου.

das Gegentheil. Was meint aber nun P. mit τὸ ἅλας? Negativ bemerkt Flatt richtig, daß darunter nicht wie wohl bei griech. Schriftstellern festivitas, lepor, „feiner Witz" verstanden werden könne, denn P. wolle und könne nicht ermahnen: ihre Reden sollten witzig sein. Einige halten die christliche Lehre für das Salz. So Melanchthon: neque obscurum est sale significare Verbum Dei; besonders Storr: sal, qui non effundi, sed collocutioni cum τοῖς ἔξω, quæ comitata semper conjuncta sit oportet, tanquam condimentum adspergi debet, doctrina christiana est. Als Beweis dafür soll Mark. 9, 50. dienen; auch werde das Gesetz von den Juden mit dem Salz verglichen. Allein es scheint, daß, wenn der Ap. bestimmt die christliche Lehre gemeint hätte, der Artikel nicht fehlen würde; auch wollte er wohl nicht, daß alle Reden der Christen mit τοῖς ἔξω stets mit christlicher Lehre sollten untermischt sein. Die wahre Weisheit mußte sie vielmehr lehren im Umgang mit den Heiden, in gewissen Fällen von dieser Lehre zu schweigen, um nicht die Perle vor die Schweine zu werfen. Photius bei Oekumenius versteht unter ἅλας eben die χάρις, so daß also ἀλ. ἠρτυμ. eine Erklärung der vorhergehenden Worte ist: ὥσπερ γὰρ οὐδὲν τῶν σῶμα τρεφόντων σχεδὸν χωρὶς ἅλατος ἡδύνει, καὶ εἰς τροφὴν εὔχομον ἀναδίδοται, οὕτω καὶ ὁ διδασκαλικὸς λόγος ὁ τὴν ψυχὴν τρέφων, ἂν μὴ ᾖ τῇ χάριτι ἠρτυμένος, οὔτε ὠφέλει, οὔτε ἀναδοθήσεται. Aehnlich Olympiodor (Catena in Job. cp. 6.). Es läßt sich aber nicht denken, daß P. den eigentlichen Ausdruck durch einen bildlichen erklären wollte, vielmehr will er eine weitere Beschaffenheit des λόγος angeben; denn daß er ἐν χάριτι sei, ist noch nicht genug. Am besten erklärt Anselmus: Sicut cibus, cui sal immiscetur, fit sapidus, et caro bene salita non putrescit nec fœtet: ita sit et sermo vester, ut quasi cibus sapidus recipiatur ab ore cordis audientium, non sit insipidus per insipientiam, nec putidus per admonitionem carnalis delectationis, nec corruptus per admixtionem falsitatis; sed semper sale spiritualis sapientiæ

conditus, et integritate veritatis incorruptus, atque odorem cœlestis et incorruptibilis delectationis spirans. Et ita condimentum divini salis habeat sermo vester. —— εἰδέναι ſoll nach Tremellius und Storr für den Imperativ: scitote ſtehen. Iſt es überhaupt nicht völlig gewiß, ob im N. Teſt. der Infinitiv ſtatt des Imperativs vorkommt (vergl. Winers Gramm. p. 273.) ſo kann dieß hier gar nicht angehn. Der Infinitiv iſt entweder nach Grotius und Bengel ſo viel als der Ablativ des Gerundiums: sciendo; dann würde der ganze Satz anzeigen, worin ἅλας beſteht; oder, was beſſer iſt, man ergänzt, wie vor λαλῆσαι, εἰς oder ὥστε, in welchem Fall der Satz die Folge und Wirkung des ἅλας anzeigt. —— δεῖ nicht oportet, ſondern debet, wie Luk. 13, 14. 2 Kor. 11, 30. Röm. 12, 3. —— ἑκάστῳ sc. (nach 1 Petr. 3, 15.) τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος. Doch möchte es nicht auf Nichtchriſten allein einzuſchränken ſein. Chryſoſtomus: ὥστε οὐχ ὁμοίως πᾶσι διαλέγεσθαι χρὴ, Ἕλλησι λέγω καὶ ἀδελφοῖς. Calov: Non cum omnibus eodem modo loquendum esse indicat. Ideo prudentiam exigit. Sicut non unum pharmacum omnibus corporibus convenit, sic non omnibus unus est respondendi modus, huic mollis et blandus, illi durus et severus; huic brevior, illi fusior; huic ænigmaticus, illi explicatior. —— Ganz unrichtig bezieht Peirce ἀποκρίνεσθαι auf die Verantwortung vor den heidniſchen Obrigkeiten, vor die die Chriſten etwa gefordert würden. Davon iſt hier keine Rede.

2.) Nachrichten, Grüße und Aufträge. V. 7—19.

V. 7. τὰ κατ' ἐμὲ πάντα, res meæ, quomodo se habeant, &c. Epheſ. 6, 21. Phil. 1, 12. Apg. 25, 14. Die Ausdrucksweiſe iſt gut griechiſch [222]). —— Τυχικὸς

[222]) *Diogen.* Lært. 4, 47. Bion. ταῦτά ἐστι τὰ κατ' ἐμέ. *Heliodor.* 2. p. 102. τρέπει τὰ καθ' ἡμᾶς. *Achill. Tat.* 6. p. 389. τὰ κατὰ Δευκίππην εἶχεν οὕτως.

war aus dem Prokonsularischen Asien, nach Apg. 20, 4. Es wird seiner auch gedacht 2 Tim. 4, 12. Tit. 3, 12. Aus Ephes. 6, 21. schließt Grotius wohl mit Recht, daß er seinen Weg nach Colossä über Ephesus nahm. — Ueber die folgenden Eigenschaften des Tychikus sagt Chrysostomus: εἰ πιστὸς, οὐδὲν ψεύσεται· εἰ σύνδουλος, κεκοινώνηκε τῶν πειρασμῶν· ὥστε αὐτῷ πάντοθεν τὸ ἀξιόπιστον συνήγαγεν. vergl. Kap. 1, 7. —— ἐν κυρίῳ beziehen die Meisten blos auf σύνδουλος, und übersetzen dann theils: socius in tradenda doctrina Christ., theils halten sie es für gleich mit διὰ τὸν κύριον, dem Sinne nach so viel als V. 11. συνεργὸς εἰς τὴν βασιλ. θεοῦ, theils endlich wie Storr für den Dativ nach dem Hebr. ל für τῷ κυρίῳ, was dann wieder für τοῦ κυρίου stehe. Besser bezieht man es auf die drey vorangegangenen Substantive: „durch den Herrn," d. h. durch die Gemeinschaft und Verbindung mit ihm.

V. 8. ἔπεμψα. Nach der lat. und griech. Sprachregel in Briefen das Perfect, wo wir das Präsens gebrauchen. —— εἰς αὐτὸ τοῦτο. quem eo consilio misi. —— ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν. Die Lesart γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν findet sich zwar in A. B. D*. F. G. und einigen andern Hdschr., ist aber dennoch sowohl nach äußern als innern Gründen zu verwerfen. Schon V. 7. hatte P. gesagt, daß sie über seine Lage durch Tychikus Nachricht erhalten sollten. V. 9. wird dieß gewissermaßen wiederholt; warum soll denn hier nochmals dasselbe stehen? Vielmehr war dem Ap., der, wie Bengel bemerkt, großen ἀγῶνα um die Kolosser hatte (Kap. 2, 1.), auch daran gelegen, daß Tychikus ihre Lage und Verhältnisse kennen lerne, und ihm wieder Nachricht darüber bringe. Offenbar ist die falsche Lesart aus Ephes. 6, 22. hierher gekommen. Michaelis legt in jeder Hinsicht zu viel in das γνῷ, wenn er glaubt, P. habe damit den Tychikus „bevollmächtigt, eine sogenannte Kirchenvisitation (!) anzustellen." —— παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν. vergl. Kap. 2, 2.

Tychikus ſollte das auszuführen ſuchen, was dort der Ap. wünſcht. Gewiß iſt aber hier mehr an die Beruhigung, Aufrichtung und Stärkung wegen ihrer eigenen Gemeinde-Verhältniſſe als wegen der Lage des gefangenen Ap. zu denken. Oekumenius: δείκνυσι δὲ τοῦτο ἐν πειρασμοῖς αὐτοὺς ὄντας.

V. 9. σὺν iſt mit ἔπεμψα zu verbinden. Ueber den Oneſimus vergl. den Brief an Philemon. Grotius ſchließt aus unſerer Stelle, daß Oneſimus vor ſeiner Reiſe nach Macedonien die Phrygiſchen Gemeinden beſucht habe. τῷ πιστῷ, dem gläubig gewordenen. ἀδελφῷ. Oekumenius: διὰ τὸν δοῦλον ἀδελφὸν ὀνομάζει. —— ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν. Storr: cum fratre carissimo tum meo et christianorum omnium, quia πιστὸς est, tum multo magis vestro, quorum præterea popularis est. Uebrigens folgt aus dem ἐξ ὑμῶν nicht nothwendig, daß Oneſimus ein geborener Koloſſer war, ſondern überhaupt ein Phrygier. Auf jeden Fall war er aber den Koloſſern wohl bekannt. —— γνωριοῦσι τὰ ὧδε. Theodoret: ἐστὶ δὲ αὐτοῦ (Παυλοῦ) ἐνταῦθα τὴν σοφίαν καταμαθεῖν. τὸ μὲν γὰρ μηνῦσαι τὰ κατ' αὐτὸν, κοινὸν πεποίηκεν ἀμφοτέρων· πάντα γὰρ ὑμῖν φησὶ γνωριοῦσι τὰ ὧδε. τὸ δὲ παρακαλέσαι μόνῳ ἀπέμεινεν τῷ Τυχικῷ. ἵνα γνῷ φησὶ τὰ περὶ ὑμῶν, καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν. ἐπειδὴ γὰρ ἠδείσαν τὸν Ὀνήσιμον δοῦλον, καὶ εἰκὸς ἦν δυσχεράναι ὅτι ὁ χθὲς καὶ πρώην δουλεύων, ἱκανὸς ἐξαπίνης γέγονεν ἐκκλησίαν ὅλην παρακαλέσαι τε καὶ διδάξαι, μόνον ἔφη τὸν Τυχικὸν εἰς τοῦτο πεπομφέναι. τὸ δέ γε μηνῦσαι τὰ κατ' αὐτὸν ἀμφοτέροις συνήρμοσε, καὶ τοῦτον ταύτῃ τιμῶν καὶ ἐκείνους οὐ πλήττων.

V. 10. Ἀρίσταρχος, ein Macedonier aus Theſſalonich. Apg. 19, 29. 20, 4. 27, 2. Einige fanden darin eine Schwierigkeit, daß hier Ariſtarchus, hingegen Philemon 23. Epaphras ein Mitgefangener, und erſterer nebſt Markus, Demas und Lukas Mitarbeiter genannt werde. Vielleicht gab dieß auch Veranlaſſung zu der Auslaſſung des ὁ συναιχμαλ.

in der äthiopischen Uebersetzung, die Millius billigt, obgleich alle Hdschr. dagegen sind. Allein beide, Aristarch und Epaphras können ja wohl beides, Mitarbeiter und Mitgefangene gewesen sein. —— Μάρκος ist nicht zusammen gezogen aus Mardochäus, wie Grotius glaubt, sondern ein rein lateinischer Namen, wie sich deren bei den damaligen Juden viele fanden. Apg. 15, 39. 12, 12. 13, 13. 2 Tim. 4, 11. Philem. 24. 1 Petr. 5, 13. —— ἀνεψιὸς kommt im N. Test. nur hier vor; im A. Test. 4 Mos. 36, 11. Tob. 7, 2. Pollux und Hesychius: ἀνεψιοὶ· ἀδελφῶν υἱοὶ. Phrynichus gibt an, daß bei den Attikern ἀνεψιοὶ genannt würden, die sonst ἐξαδελφοὶ i. e. patrueles, amitimi, consobrini hießen [223]). Storr: Utimur propinquitatis nomine, quod, etsi proprie Marcum ex sorore matris Barnabæ natus dicit, quem ipsum sensum etiam græca vox habet, tamen et latius usurpatur, quemadmodum Græci ἀνεψιῶν nomine præter sororum liberos etiam alios necessarios ut amitimos et patrueles amplectuntur. Diesen Zusatz zu Μάρκος mag P. wohl deßhalb beigegeben haben, weil Barnabas in den christl. Gemeinden sehr bekannt war. —— περὶ οὗ bezieht Theophylact auf Βαρν. und meint, die Kolosser hätten vielleicht von demselben Vorschriften, ἐντολὰς zu einem christl. Leben erhalten, weshalb denn auch P. sie erinnere, den Neffen wohl aufzunehmen. Dieß ist unrichtig. Denn es müßte in diesem Falle παρὰ oder ἀπὸ stehn. Man muß es nothwendig auf Markus beziehen: de quo, in Ansehung dessen. —— ἐλάβετε. Storr: per Tychicum et Onesimum, quibus Marcus videtur mandata dedisse, iter, quod parabat, spectantia. Nempe ἐλάβετε, quemadmodum v. 8. ἔπεμψα. Phil. 2, 28. ἀνέπεμψα. Philem. 11. ἔγραψα. v. 19. 21. ἠγησάμην pro nostra Germanorum scribendi ratione præsenti respondet. Jedoch ist es unwahrscheinlich, daß Markus in Ansehung seiner selbst

223) So erklärt auch der Scholiast zu Lycophr. Cassandr. v. 547. ἀνεψιοὶ durch οἱ καὶ κλοῦνται ἐξαδελφοί. *Xen.* Anab. 7, 8. 9. s. Raphel und Wettstein zur Stelle.

sollte ἐντολὰς gegeben haben; besser denkt man an P. selbst. —— ἐντολὰς. Michaelis: „Commissionen." Besser überhaupt mandata, wie Apg. 17, 15. [224]) Welches der Inhalt derselben war, läßt sich nach Einigen nicht angeben; aber Bengel mag Recht haben, wenn er zu ἐὰν — αὐτὸν bemerkt: hæc summa erat illarum ἐντολῶν. Ob aber P. diese Empfehlungen wegen der frühern Zwistigkeiten mit ihm für nöthig fand, kann nicht geradezu behauptet werden.

V. 11. Ἰοῦστος, ein gleichfalls bei den Juden nicht ungewöhnlicher Beiname [225]). Wenn Grotius meint, es sei eine Uebersetzung des Namens Ἰησοῦς, so ist dieß unrichtig. Vielleicht war dieser Jesus römischer Bürger, woher sein Beiname. Irrig ist die Vermuthung des Chrysostomus, dieser Justus möchte der Apg. 18, 7. vorkommende sein. Der unsrige war ein geborener Jude (ἐκ περιτομῆς), jener aber ein σεβόμενος τὸν θεὸν. —— οὗτοι μόνοι συνεργοὶ. Da die V. 14. genannten Lukas und Demas Philem. 24. gleichfalls συνεργοί μου heißen, so muß bei μόνοι nothwendig ἐκ περιτομῆς hinzugedacht werden. Die Reformatoren hielten daher dieß Wort der papistischen Behauptung entgegen, nach welcher Petrus 25 bis 30 Jahre lang Bischof in Rom gewesen sein soll. Beza: Certe vel magna hic fit Petro injuria, vel Romæ tum non erat. ubi ergo illi triginta anni, quibus Romæ sedit? Flacius: Petrus aut non papavit ibi tunc, aut non multo melius sese gessit quam tempore passionis domini. Die Entgegnung des Cornelius a Lap., jene seien quasi socii et domestici des Ap. Paulus gewesen, Petrus hingegen habe seorsim das Evangelium zu Rom verkündigt, oder sei damals als pastor ecclesiæ per vices gerade verreist gewesen, ist sehr ungenügend. —— εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, respectu

224) In diesem Sinne sagt Cicero: (faml. 50, 3. ep. 10.) Tullius, cui *mandata* ad me dedisti, non convenerat me.

225) Breschit Rabb. sect. 6. fol. 7. 1. יוסטי חברא Justus vir doctus. Vergl. Schöttgen zu Apg. 13, 9.

habitu ad regnum dei. Eben so steht συνεργὸς mit εἰς 2 Kor. 8, 23. Aehnlich Phil. 2, 22. σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσαν εἰς τὸ εὐαγγέλιον [226]). Daher Cornelius a Lap.: evangelium enim est via ad regnum Dei cœleste. Beza: vere enim regnat Deus per evangelium. Zugleich erhellt daraus, daß die Predigt des Evangeliums das Mittel ist und sein soll, wodurch die Menschen Bürger des Reiches Gottes auf Erden werden. Vergl. zu Kap. 1, 13. —— οἵτινες nicht schlechtweg so viel als οἱ. Es ist zu übersetzen: „Diese allein sind Mitarbeiter am Reiche Gottes (als solche), welche mir ꝛc. ꝛc." also so viel als: ut qui. ὅστις läßt sich in den Paulinischen Briefen stets bestimmt von ὅς unterscheiden [227]). Demnach verdient wohl die Erklärung Storrs: es seien zu Rom auch Juden gewesen, die durch die Art ihrer Verkündigung des Evangeliums dem Ap. Schmerz und Sorge verursacht hätten (Phil. 1, 15. ff.), die genannten aber seien ihm als treue Mitarbeiter zum Trost geworden, den Vorzug vor der gewöhnlichen, die Heumann so gegeben hat: „es gereichte mir zum großen Trost, daß diese lieben Brüder bei mir blieben." Grotius: magnum solatium, fidi laboris socii. Chrysostomus: δείκνυσιν ἑαυτὸν ἐν πειρασμοῖς ὄντα μεγάλοις. —— παρηγορία ist übrigens nicht blos solatium, sondern, wie Kypke bemerkt, auch levamentum, auxilium, recreatio, weshalb die Aerzte sich auch des Wortes bedienen. Symmachus übersetzt Pred. 4, 1. und Hiob 7, 17. נחם durch παρηγορεῖν [228]).

V. 12. Ἐπαφρᾶς. Siehe Einl. §. 2. ὁ ἐξ ὑμῶν. Chrysostomus: ἵνα καὶ σεμνύνωνται ἐπὶ τῷ ἀνδρὶ, ἅτε

226) Vergl. *Zeune* ad Viger pag. 575.

227) Vergl. Lücke Commentar über die Briefe des Johannes, zu 1, 2. p. 38. fg. Herrmann zu Sophocl. Oedip. R. v. 688.

228) Gerade so wie P. sagt Hierokles de nupt. apud Stob. serm. 65.: ἡ γυνὴ δὲ παροῦσα μεγάλη γίνεται καὶ πρὸς ταῦτα παρηγορία. *Plutarch*, de audit. νόσημα παρηγορίας δεόμενον. Mehr Beispiele siehe bei Kypke.

τοιούτους φέροντες ἄνδρας. —— ἀγωνιζόμενος. Daß ἀγωνίζομαι assiduus sum in aliqua re heiße, wie Schleusner angibt, läßt sich nicht erweisen. Das assiduus liegt übrigens auch schon in πάντοτε. Hat man auch keine Anspielung auf Jakobs Ringen 1 Mos. 32, 24. mit Heumann in dem Worte zu finden, so ist doch die ursprüngliche Bedeutung „ringen" nicht zu übersehen. Denn ein ernstliches Gebet ist immer ein Ringen, weil dadurch etwas Gutes errungen und das Schlimme oder Böse soll abgehalten, überwunden werden. Röm. 15, 30. Flacius: unde discimus, pastoris esse, non tantum coram docere, sed etiam semper orare pro suis auditoribus attente. —— στῆτε ist keineswegs = ἥτε wie Heinrichs meint, sondern viel mehr, obgleich P. schwerlich nach Reiners an die luctatores, qui *stantes* luctati sunt gedacht haben mag; eher noch nach Storr an die qui omnibus hostibus prostratis ipsi invicti stant. Epaphras bittet überhaupt um Standhaftigkeit. Chrysostomus: ἅμα καὶ κατηγορεῖ αὐτῶν, καὶ ἀνεπαχθῶς παραινῶ καὶ συμβουλεύει. Einige wollen zur nähern Bestimmung ἐν κυρίῳ (Phil. 4, 1. 1 Thess. 3, 8.) oder ἐν πίστει (1 Kor. 16, 13.) ergänzt haben, was aber unnöthig ist. —— τέλειοι. Siehe zu Kap. 1, 28. —— πεπληρωμένοι. Siehe zu Kap. 1, 9. und 2, 10. Die Lesart πεπληρωφορημένοι findet sich in den Hdschr. A. C. D*. F. G. und einigen andern. Sie scheint aber erklärendes Glossem zu sein; die gewöhnliche verdient den Vorzug. Epaphras bittet um dasselbe wie P. Kap. 1, 9. —— ἐν παντὶ θελήματι. Diese Worte verbindet Bengel mit στῆτε, wogegen sich sprachlich nichts sagen ließe, wenn nicht die Stelle 1, 9. so sichtlich für die Verbindung mit πεπληρ. spräche, welcher daher auch beinahe alle Ausleger folgen. ἐν nehmen sie aber in verschiedenem Sinne. Grotius hält es für gleich mit εἰς πᾶν θελήμα, ad omnia placita Dei implenda. Dieß ist so willkührlich als die Storrsche Uebersetzung: *secundum* voluntatem Dei in evangelio patefactam. Gewöhnlich nimmt man es für = „mit," und übersetzt: „erfüllt mit jeglichem Willen Gottes,"

so daß unter θελήμα der Inbegriff der göttlichen Gebote zu verstehen wäre. Heumann: „die alle Tugenden an sich haben und ausüben." Dagegen ist aber, daß πληροῦσθαι niemals mit ἐν, sondern mit dem Genitiv oder Acc. konstruirt wird [229]); außerdem entscheidet die Stelle Kap. 1, 9., auf die die unsere so offenbar zurückblickt, gegen diese Bedeutung von θελήμα. Wir haben es wie dort und Ephes. 1, 9. als consilium, decretum divinum zu fassen. ἐν steht ebenso bei πεπληρωμένοι Kap. 2, 10., wo es gleichfalls nicht bezeichnet, womit sie erfüllt seien, sondern: durch wen, als wirkende Ursache; also: „durch oder vermöge des ganzen Willens oder Rathschlusses Gottes." Auf παντὶ liegt noch ein besonderer polemischer Nachdruck. Es steht zwar ohne Artikel, muß aber dem ohngeachtet, wie Kap. 1, 15. (πάσης κτίσεως) nothwendig, wenn wir nicht die auffallende Beziehung auf Kap. 1, 9. und die sich daraus ergebende Bedeutung von θελήμα aufgeben wollen, durch „ganz" übersetzt werden. Die Irrlehrer leugneten ja den Inhalt jenes θελ. größtentheils, besonders insofern durch Christum allein Allen geholfen werden sollte. Daher auch Oekumenius zur Stelle: πάλιν αἰνίττεται τὸ δεῖν διὰ Χριστοῦ προσάγεσθαι, καὶ οὐ δι' ἀγγέλων· τοῦτο γάρ φησι θελήμα τοῦ πατρός.

V. 13. Μαρτυρῶ γὰρ. Grotius: ingens testimonium. Zu γὰρ bemerkt Bengel richtig: aitiologia proprie est in ἔχει. Verbum μαρτυρῶ modale est. —— πόνον hat Griesbach auf Autorität der Hdschr. A. B. C. D., der Vulgata und Itala statt der gewöhnlichen Lesart ζῆλον aufgenommen. F. G. lesen κόπον, andere πόθον, noch andere ἀγῶνα. Dem Sinne nach ist der Unterschied nicht sehr groß. πόνος heißt labor sowohl animi als corporis, studium, opera. Suidas: σπουδὴ, ἐπίτασις. Aber auch hier liegt der Nebenbegriff der schmerzlichen ängstlichen Sorge und Be-

229) Die Stelle Ephes. 5, 18. πληροῦσθε ἐν πνεύματι, die Wahl dafür anführt, gehört nicht hierher. Es ist zu übersetzen: „durch den Geist."

kümmerniß in dem Worte. Hesych: ἄλγος. Offenb. 16, 10. und 11. Treffend Hilarius: ut sollicitos eos salutis suæ faciat, aliorum vigilantia quanta sit pro his, ostendit; sollicitior enim quis fit pudore, quando in causa sua alterum viderit laborare. In dieser Hinsicht sagt auch Flacius: non otiose celebrat illius erga ipsos studium. Ueber Laodicea und Hierapolis siehe Einl. §. 1.

V. 14. Λουκᾶς ὁ ἰατρὸς. Auf diese Stelle gründet sich die gewöhnliche Meinung, mit der auch die alte Kirche übereinstimmt, daß der Evangelist Lukas ein Arzt gewesen sei. Doch scheint man schon frühe nicht durchgängig den hier genannten Lukas für den Evangelisten gehalten zu haben; denn Chrysostomus, der zwar nicht abweicht von der Tradition, sagt doch: εἰκὸς εἶναι καὶ ἄλλους καλουμένους τῷ ὀνόματι τούτῳ. Einige sind bestimmt dagegen. Erasmus: ὁ ἰατρὸς, articulus discernendi causa additus magis suadet, ut hoc de alio quopiam Luca dictum accipiamus. Weil nämlich 2 Tim. 4, 11. Λουκᾶς ohne alle weitere Bestimmung genannt und als Pauli Begleiter angegeben wird, so schließt man daraus, daß dieß der auch ohne nähere Bezeichnung Allen hinlänglich bekannte Evangelist sei; die nähere Bezeichnung an unserer Stelle fordere demnach an einen andern Lukas zu denken. Allein Bengel bemerkt richtig: Lucam Timotheo satis notum, solo nomine appellat, Colossensibus ignotum medicum vocat. Es ist demnach kein triftiger Grund vorhanden, die Identität des hier genannten Lukas mit dem Evangelisten zu bezweifeln [230]). Aus unserer Stelle folgt dann zugleich, daß Lukas kein geborener Jude war, sondern heidnische Eltern hatte, da ihn P. nicht unter denen ἐκ περιτομῆς

230) Aus Stellen des Evgl. und der Apg. selbst (Ev. 4, 38. Apg. 13, 11.) wo Lukas medicinisch-technische Ausdrücke gebrauche, zu beweisen, daß er Arzt gewesen, ist immer etwas gewagt. Vergl. *Euseb.* hist. eccl. 1, 4. *Hieronym.* præf. in Matth. und in Philem. 24. Winkler dissert. de Luca medico. Lips. 1736. Kuinöl Comment. N. T. II. pag. 232. sqq.

V. 11. aufzählt. —— Δημᾶς. 2 Tim. 4, 10. Philem. 24. Der Name ist kontrahirt aus Demetrius, wie Lukas aus Lukanus, und nicht wie Schöttgen meint, die griech. Uebersetzung oder Form des im Talmud vorkommenden Namens Dimi (רב דמי). Wie sollte auch der Heidenchrist Demas zu diesem jüdischen Namen gekommen sein! Der Grund, warum Demas kein elogium wie den andern beigegeben ist, kann wohl nicht mit Bengel darin gesucht werden, daß der Ap. ihm diesen Brief dictirt habe, und ihn also kein elogium konnte schreiben lassen. Vielleicht wankte Demas damals schon etwas, bis er später den Ap. ganz verließ.

V. 15. Νυμφᾶν nach Grotius kontrahirt aus Nymphodorus. καὶ ist zu übersetzen durch nominatim. Nymphas war demnach ein Laodicener, und wohnte nicht nach Grotius alicubi in agro. Wir haben keine weitere Nachrichten über ihn. Seine ausdrückliche Erwähnung soll nach Storr ihren Grund darin haben, daß er sich und die Seinigen ab Essaica erroris contagine bewahrt haben. Viel wahrscheinlicher ist es, daß P. gerade ihn allein in jener Gemeinde kannte, oder durch die bei ihm befindlichen Phrygier besonders viel über ihn gehört hatte. —— τὴν κατ' οἶκον αὐτοῦ ἐκκλησίαν. Cod B. und 67 bei Griesbach lesen αὐτῆς, welche Lesart offenbar aus der lateinischen Uebersetzung, die Nympham hat, und dann ejus, wo man ersteres für einen Frauensnamen hielt (wie Hilarius), entstanden. Auch die Lesart αὐτῶν, die sich in A. C. 17. 23. 39. 73. findet, und mehr Berücksichtigung verdient, muß doch der gewöhnlichen nachstehen. —— κατὰ wie Luk. 10, 14. Apg 5, 15. Luk. 8, 39. — Unter der ἐκκλησία ist nach einigen οἶκος oder familia selbst verstanden. In Nymphas Hause demnach wären alle Familienglieder Christen gewesen Theodoret: τὴν οἰκίαν ἐκκλησίαν ἀπέφηνεν, εὐσεβείᾳ ταύτην κοσμήσας. Theophylact: οὕτως ἦσαν οὗτοι εὐδοκιμοὶ, ὥστε τὸν οἶκον αὐτῶν πάντα ποιῆσαι πιστούς. τούτους γὰρ ἐκκλησίαν ὠνόμασε. Viel wahrscheinlicher und natürlicher ist es aber, anzunehmen,

daß, wie nach Philem. 2. zu Colossä das Haus des Philemon, so zu Laodicea das des Nymphas der Ort war, wo die Gläubigen zusammen zu kommen pflegten. Daraus erklärt sich auch, daß er vor den andern dem Ap. bekannt war und namentlich gegrüßt werden sollte. 1 Kor. 16, 19. Röm. 16, 5.

V. 16. ἡ ἐπιστ. Nach Grotius und Bengel steht der Artikel ἡ fürs Pronominaladjectiv αὕτη, hæc ipsa epistola (sc. ad Colossenses). Winer bestreitet überhaupt diesen von Vielen öfters im N. Test. angenommenen Gebrauch (Gramm. p. 124.), und behauptet, man reiche überall und auch an unserer Stelle mit dem bestimmten Artikel aus. Allerdings ist es wenigstens hier nicht nöthig, auf den Artikel besondern Nachdruck zu legen, da es sich von selbst versteht, daß P. keinen andern, als den gegenwärtigen an die Kolosser gerichteten Brief meinen konnte. —— ἀναγνωσθῇ. ἀναγνωσ. wird auch von dem gewöhnlichen Vorlesen alttestamentlicher Schriften in den Synagogen gebraucht. Luk. 4, 6. Apg. 13, 15. 15, 21. ἐκκλησίᾳ. P. wollte demnach seine Briefe nicht blos von den Presbyteren und Episkopen gelesen haben, sondern sie sollten der ganzen Gemeinde bekannt gemacht werden. Aus 1 Thess. 5, 27. läßt sich schließen, daß dieß nicht immer geschehen war; desto mehr dringt der Ap. darauf. In Laodicea war es nöthig, weil die Gemeinde von ähnlichen Irrlehrern heimgesucht wurde. —— τὴν ἐκ Λαοδικείας. Die Lesart ἐν Λαοδ. haben nur Cod. G. und 49. bei Griesbach; sie ist daher zu verwerfen. Ueber den Sinn der Worte sind die Ausleger verschiedener Meinung. Man kann nämlich übersetzen: 1.) „leset den Brief, den ich von Laodicea aus geschrieben habe." Dieser Sinn der Worte läßt sich aber nicht annehmen, weil nach Kap. 2, 1. P. niemals dort war. 2.) „leset den Brief, den ich von Laodicea aus erhalten habe." So viele ältere und neuere Ausleger. Chrysostomus, Theodoret, Photius, Oekumenius verwerfen ausdrücklich die Meinung, daß ein Brief Pauli an die Laodicener darunter zu verstehen sei, weil nicht τὴν πρὸς Λαοδικ. γραφεῖσαν

stehe. Auch Erasmus, Beza, Calixt, Sal. van Till, Basnage, Jablonsky, Storr denken an einen Brief der Gemeinde an den Ap. Grammatisch läßt sich gegen diese Erklärung nichts einwenden. Aber wesbalb will P. diesen Brief an ihn selbst von den Kolossern gelesen haben? Als Grund gibt man theils an, er habe den Glauben und die Erkenntniß der Laodicener, wovon dieser Brief ein Zeugniß gewesen sei, den Kolossern zum Vorbild und zur Nacheiferung vorstellen wollen; theils, unser Brief sei ein Antwortschreiben auf jenen der Laodicener an den Ap.; sollten die Kolosser daher ihren Brief recht verstehen, so hätten sie auch den Brief, wodurch der ihrige veranlaßt worden, nothwendig lesen müssen. Der erste Grund läßt sich nicht wohl mit der apostolischen Weisheit und Lehrart vereinigen, und wird dadurch völlig ungültig gemacht, daß zu Laodicea nach Kap. 2, 1. (vergl. auch besonders das zu Kap. 2, 18. angeführte) gleiche Irrthümer wie zu Kolossä verbreitet waren, und P. gleichen ἀγῶνα um die Laodicener (Kap. 2, 1.) wie um die Kolosser hatte, also auch erstere den letztern nicht als Muster vorstellen konnte. Der zweite Grund ist schon in der Einl. §. 3. widerlegt worden. 3.) „Lasset euch aus oder von Laodicea den dorthin geschriebenen Brief geben." Diese Uebersetzung ist grammatisch vollkommen richtig. Es werden, wie Winer (Gramm. p. 434.) gezeigt hat, öfter zwei Lokalpräpositionen in eine verschlungen. So Luk. 11, 13. ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον statt ὁ πατὴρ ὁ ἐν οὐρανῷ δώσει ἐξ οὐρανοῦ. Auch bei griechischen Schriftstellern ist dieß oft der Fall [231]). Es entsteht aber nun die neue Frage: was ist das für ein

231) So führt Winer an: *Xen.* Cyr. 7, 2, 5. ἀφαιρεῖσθαι τὰ ἐκ τῶν οἰκῶν. *Pausan.* 4, 13. ἀποῤῥίψαι τὰ ἀπὸ τῆς τραπέζης. Judith 8, 17. Sus. 26. und noch mehrere andere Beispiele. Wenn aber Raphel eine Stelle aus Polybius anführt, wo eine Gesandtschaft der Lacedämonier nach Rom ἡ ἐκ τῆς Ρώμης πρεσβεία genannt werde, und daraus beweisen will, eben so stehe hier ἐκ statt πρός; so entgegnet ihm Storr mit Recht, daß diese Gesandtschaft so geheißen, nachdem sie schon wieder aus Rom ins Vaterland zurückgekehrt war.

Brief, da wir keinen Pauliniſchen an die Laodicener mehr beſitzen? denn derjenige, der noch mit der Ueberſchrift πρὸς Λαοδικίας vorhanden iſt [232]), trägt die Spuren eines ſpätern Machwerks zu deutlich an ſich, und wurde ſchon von den Alten gar nicht beachtet; Hieronymus ſagt von ihm (de doctor. eccles. 5.): ab omnibus exploditur. Gregor der Große, Thomas von Aquin, Bellarmin, Camerarius, Hunnius, Heumann und Andere glaubten, der hier genannte Brief an die Laodicener ſei, wie der 1 Kor. 5, 9. angeführte, verloren gegangen. Es iſt aber ſehr unwahrſcheinlich, daß gerade dieſer Brief, der in beiden Gemeinden geleſen, und ohne Zweifel abgeſchrieben wurde, weil er beide anging, nicht auf die Nachwelt ſollte gebracht worden ſein, während doch der an die Koloſſer, mit dem es ſich eben ſo verhielt, erhalten wurde. Mit Recht hält man daher einen der noch vorhandenen apoſtoliſchen Briefe für den hier anempfohlenen. Aber welcher iſt es? Theophylact und Heidegger nennen den erſten an den Timotheus. Allein die Gemeinde, bei welcher Timotheus ſich befand, kannte den Ap. perſönlich, was nach Kap. 2, 1. unſeres Briefes bei der Laodiceniſchen nicht der Fall war. Zeltner weist auf den Brief an den Philemon hin. Dieſer iſt aber ein Privat- und Empfehlungsſchreiben, und enthält nichts für die Verhältniſſe der laodiceniſchen Gemeinde wichtiges oder auf die um ſich greifenden Irrthümer bezügliches. Ganz willkührlich iſt Lightfoots Meinung, P. empfehle den erſten Brief des Johannes. Unſtreitig hat die Behauptung, die zuerſt Grotius aufſtellte, die meiſte Wahrſcheinlichkeit. Nach ihm iſt es der ſogenannte Brief an die Epheſer, der nicht blos an dieſe gerichtet, ſondern ein Circularſchreiben an mehrere kleinaſiatiſche Gemeinden war. In Marcions N. Teſt. führte derſelbe wirklich die Ueberſchrift πρὸς Λαοδικεῖς [233]). Marcion hatte

232) Er iſt abgedruckt in *Witsii* meletem. Leidens. p. 240. *Fabricius* cod. apocryph. N. T. p. 873. und in dem Anhang der Auslegung unſeres Briefes von Calixt.

233) *Tertull.* adv. Marc. 5, 17. *Epiphan.* hæres. 42. sub f.

hier aber keinen Grund zur Verfälschung. Der Brief an die Epheser bestreitet dieselben Irrthümer, wie der unsrige, verfolgt auch im dogmatischen dasselbe Hauptthema: Χριστός ἐστι κεφαλὴ τῶν πάντων, und enthält sehr Vieles, was den Stellen unseres Briefes zur Erläuterung dient. Umgekehrt findet sich aber auch manches in unserm Briefe, was dem an die Epheser hier und da mehr Licht gibt. Daher weist der Ap. beide Gemeinden an, beide Briefe zu lesen. Die Nähe von Laodicea veranlaßte natürlich, daß er die Kolosser anwies, sich jenes Circularschreiben von dorther und nicht von dem entferntern Ephesus mittheilen zu lassen.

V. 17. Ἀρχίππῳ. Es ist kein Grund da, die Identität dieses Archippus mit dem Philem. 2. genannten zu bezweifeln. Sonst geschieht seiner nirgends im N. Test. Erwähnung. Da in den apostol. Constitutionen (7, 46.) ein Archippus als Lehrer der laodicenischen Gemeinde genannt wird, so glaubten Einige um so mehr unsern Archippus mit demselben identificiren zu müssen, weil P. überhaupt von V. 15. an die laodicenische Gemeinde betreffende Aufträge gebe, und es besonders nicht glaublich sei, daß er der Kolossensischen Gemeinde die Ermahnung ihres eigenen Lehrers und Vorstehers übertragen werde. So Michaelis und Storr. Allein aus Philem. 2. muß geschlossen werden, daß Archippus denselben Wohnort hatte, wie Philemon, also Kolossä. Ueber die Ermahnung des Archippus durch die Gemeinde bemerkt sehr schön Theophylact: Καὶ ὅλως ἐγὼ διὰ τοῦτο γράφει αὐτοῖς· εἴπατε Ἀρχίππῳ· ἵνα ὅταν ἐπιτιμᾷ Ἄρχιππος αὐτοῖς, μὴ ἔχωσιν ἐγκαλεῖν ἐκείνῳ, ὡς πικρῷ, ἅτε γινώσκοντες ὅτι Παύλου τοῦτο ἐστιν ἐπίταγμα, καὶ τὸ αὐτῶν στόμα πρὸς τὸν Ἄρχιππον εἴπειν, ἃ Παῦλος αὐτῷ ἐμήνυσεν. Ἵνα τοίνυν ἐπιστομίσῃ αὐτούς, εὐμεθόδως τοῦτο Παῦλος ἐποίησεν, ἐπεὶ ἄλλως ἄτοπον τοῖς μαθηταῖς περὶ τοῦ διδασκάλου διαλέγισθαι. Ebenso Photius bei Oekumenius. Auch muß man wohl bedenken, daß der Abstand zwischen Lehrer oder Vorsteher und Gemeinde damals noch nicht so fixirt oder groß war als

späterhin. Ganz unbegründet ist Bengels Vermuthung: fortasse Archippus, antistes, imbecillitate valetudinis vel senectutis detinebatur, quo minus in concionem veniret. nam metæ proximum fuisse, colligi potest ex verbo πληροῖς. Allein in πληροῖς liegt dieß nicht, siehe das folgende. —— βλέπε. Um im folgenden keine Unregelmäßigkeit der Konstruktion annehmen zu müssen, hat man βλέπειν wohl durch attendere ad aliquid übersetzt. Besser aber ist nach dem Zusammenhang die Bedeutung: „sich hüten, vorsehen, sorgen." Elsner gibt es durch curare, operam dare. 1 Kor. 16, 10. Epheſ. 5, 15. So wird auch ὁρᾶν wie videre in diesem Sinne gebraucht. Matth. 27, 4. 24. Chrysostomus, dem die andern griech. Ausleger folgen: βλέπε· φοβοῦντός ἐστι τοῦτο τὸ ῥῆμα πανταχοῦ· ὡς ὅταν λέγῃ· βλέπετε τοὺς κύνας. βλέπετε, ἵνα μήτις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν. —— διακονίαν. Worin das Amt des Archippus bestand, läßt sich zwar nicht mit Gewißheit angeben; es wird jedoch schwerlich ein anderes als die Verkündigung des Evangeliums gewesen sein. Uebrigens ist dieß Wort nicht mit βλέπε, sondern mit πληροῖς zu verbinden. Die Konstruktion ist: βλέπε, ἵνα τὴν διακ. ἣν παρέλαβες ἐν κυρ., πληροῖς. vergl. Luk. 12, 24. Apg. 16, 3. 1 Theſſ. 2, 1.[234]) —— παρέλαβες. Daraus will Storr schließen, daß er die διακονία noch nicht lange müsse erhalten haben, da sonst dieser Zusatz überflüßig sei. Der Nachdruck liegt aber nicht auf παρελ. sondern auf ἐν κυρίῳ. Nicht daß ihm ein Amt gegeben, sondern daß es ihm vom Herrn übertragen und anvertraut sei, will P. hervorheben. Denn darin lag die Verbindlichkeit, daß er dieß Amt auch nach des Herrn Wille und zu des Herrn Ehre verwalten, nicht aber wie jene Irrlehrer nach Willkühr lehren und die eigene Ehre suchen sollte. —— πληροῖς. Die Redensart διακονίαν πληροῦν, die auch Apg. 12, 25. vorkommt, hält Grotius für einen Hebraismus, und vergleicht מלא, aber sie findet sich auch bei andern Schriftstellern [235])

234) Vergl. Winers Gramm. p. 433. und Viger. p. 188.

235) *Philo* in Flacc. οἱ μὲν τὴν διακονίαν ἐκπλήσαντες

V. 18. τῇ ἐμῇ χειρὶ. 1 Kor. 16, 21. 2 Thess. 3, 17. Auch die folgenden Worte bis zum Schlußwort sind wohl von P. selbst geschrieben. Der Hauptgrund dieser Unterschrift war, wie Calov sagt: ut αὐθεντίαν litteris conciliaret. Bekanntlich gab es schon zu Pauli Zeiten untergeschobene Briefe. 2 Thess. 2, 2.

V. 19. μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν. Sehr bedeutungsvoll ruft der Ap. dieß noch zum Schluß den Kolossern zu, setzt es mit eigener Hand noch bei. Heinrichs glaubt, er bitte damit versteckter Weise um Unterstützung an Geld u. s. w., um bald aus der Gefangenschaft befreit werden zu können. Die ältern Ausleger kannten den großen Ap. Jesu besser, als daß es ihnen eingefallen wäre, ihm eine so gemeine Denkungsart unterzuschieben. Photius: μεγίστη προτροπὴ πρὸς τὸ φέρειν γενναίως τοὺς πειρασμοὺς, τὸ εἰδέναι καὶ διὰ παντὸς μνημονεύειν, εἶναι τοῦτον ἐν δεσμοῖς. Hilarius: ut in mente habeant exitus ejus, quos patiebatur pro salute gentium et tales se præberent, ut non ferret ægre pati pro his injurias. Flacius: Jubet eos esse suorum vinculorum aut captivitatis memores, quo tum pro se orent, tum constantiam in cruce imitentur, tum denique non patiantur eum frustra sua cruce evangelium propagare et confirmare. So auch Hieronymus, Grotius, Clerikus. Bengel und Storr ergänzen ἐν τῇ προσευχῇ, was jedoch nicht nothwendig ist, da die Worte auch zur Beständigkeit ermahnen sollten. —— ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν ist der gewöhnliche Schlußgruß. Man kann mit Grotius τοῦ χριστοῦ dabei ergänzen. Siehe zu Kap. 1, 2.

---

ἀπήεσαν. *Lucian.* in abdicato. ἅπαξ ἤδη τὴν πατρικὴν ἐξουσίαν ἀποπληρώσαντι. *Epictet.* Enchir. 31. ἐὰν ἕκαστος ἐκπληρώσῃ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον. lib. ep. 359. ζῶν γὰρ ἐν στρατιώτου σχήματι — τὴν μὲν οὖν τῇδε διακονίαν πεπλήρωκε. *Heliod.* 2. p. 88. τὰ ἐωθότα πληρώσαντες. *Cic.* ep. 16, 25. ut expleas officium. *Trebell. Pollio* trig. Tyr. 30. virile munus implere. *Justin.* 23, 2. exsequiarum officium implere.

Das ἀμὴν, das in einigen Ausgaben ſteht, fehlt in A. B. C. F. G. Die Unterſchrift: πρὸς Κολοσσάεις ἐγράφη ἀπὸ Ρώμης διὰ Τυχικοῦ καὶ Ὀνησίμου iſt, wie ſchon die große Verſchiedenheit der Handſchriften und Ueberſetzungen beweist, unächt.

## Zum Schluſſe noch Theodorets Worte:

Τούτων καὶ ἡμᾶς προσήκει τῶν δεσμῶν μνημονεύειν ἀεὶ, καὶ τὴν ἀπὸ τῆς μνήμης ὠφελείαν καρποῦσθαι· καὶ προσεύχεσθαι μὲν μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν. εἰ δὲ τοῦτο γεγένηται, στέργειν τὴν οἰκείαν ἀνδρείαν, καὶ τὴν θείαν χάριν εἰς συμμαχίαν καλεῖν. οὕτω γὰρ δυνατὸν ἀγωνίσασθαι, καὶ νικῆσαι καὶ τυχεῖν τῶν ἀναῤῥήσεων ἐν Χριστῷ, μεθ' οὗ τῷ Πατρὶ δόξα πρέπει καὶ μεγαλοπρέπεια σὺν τῷ παναγίῳ Πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Αμήν.

# Nachtrag.

Als der Druck dieses Commentars schon bald beendigt war, erschien in den Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit Jahrgang 1832. Heft III. S. 497—537. eine Abhandlung „Ueber Kolosser 1, 15—20. von Dr. Fr. Schleiermacher," die wir nicht unberücksichtigt lassen dürfen. Sie ist mit jener dialectischen Kunst und Feinheit abgefaßt, die man schon längst an dem berühmten Verfasser gewohnt ist. Wir versuchen, die Hauptpunkte seiner Auslegung herauszuheben.

Gegen die ältere Erklärung, die in der Stelle Kap. 1, 15. fg. dem Sohne Gottes die physische Schöpfung zugeschrieben findet, äußert sich Herr Dr. Schl. S. 507 so: Diese Erklärung .... weiß ich selbst nur zu erklären, aus dem Wunsch, Spuren dieser Vorstellung zu finden, und aus der Ungeduld, welche möglichst schnell den Sinn ermitteln will, ohne den Zusammenhang zu Rathe zu ziehen. Wo jener Same der Entdeckungssucht in diesen Boden der Rathlosigkeit fällt, da pflegt hermeneutisches Unkraut reichlich aufzugehen." Dieß Urtheil wird begründet durch die Bemerkung: „zuerst ist ja aber κτίζειν gar nicht das gebräuchliche Wort für erschaffen; an keiner Stelle in der Schöpfungsgeschichte haben es die LXX, und in der atheniſchen Rede bedient sich Paulus für die Schöpfung desselben ποιῆσαι, womit sich auch jene begnügen; ja an allen Stellen der LXX, wo sich κτίζειν findet, sei es nun für das hebr. בּרא oder für andere Wörter, ist nirgends

von dem ursprünglichen Hervorbringen mit Bezug auf das vorher nicht gewesensein die Rede, sondern nur von dem Begründen und Einrichten in Bezug auf das künftige Fortbestehen und Sichfortentwickeln." Ferner wird behauptet: „es fehle an allen Beweisen, daß Paulus die Lehre vom Logos nicht nur gekannt, sondern auch sich angeeignet habe, und nicht nur das, sondern auch gewußt, sie wäre den Kolossern und Laodicenern ebenfalls ganz geläufig." —— Bei der Auslegung selbst geht Herr Dr. Schl. davon aus, daß sich in der Stelle von V. 15. bis 20. „zwei unverkennbare Parallelen zeigten, nämlich die Sätze V. 15. 16. ὅς ἐστιν εἰκὼν .... ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη κ. τ. λ. und V. 18. 19. ὅς ἐστιν ἀρχὴ .... ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε κ. τ. λ. — — beide Sätze sind einander coordinirt, es sind die Hauptsätze, von denen die andern abhängen. Der Parallelismus beider Sätze gebietet aufs schlagendste die Identität der Subjecte in beiden. Da nun der letzte Satz unmöglich auf die göttliche Person, den Sohn bezogen werden kann, so sind wir auch genöthigt, im ersten Satz uns mit einem Sinn zu begnügen, der von dem ganzen Christus und nicht blos von seiner göttlichen Natur gelten kann; es wäre sonst irgend eine Nebenbestimmung erforderlich gewesen." Was die einzelnen Worte betrifft, so soll das Comma zwischen εἰκὼν und πρωτότοκος wegfallen, und letzteres als Adjectiv mit dem erstern verbunden werden. κτίσις ist „Einrichtung und Anordnung der menschlichen Dinge." In gleichem Sinne wird κτίζειν V. 16. verstanden. τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ist „alles was zum Himmelreich gehört," und τὰ ἐπὶ τῆς γῆς „alles, was zu irdischen Reichen, zu bürgerlicher Ordnung und rechtlichen Zuständen gehört." .... „Der Gegensatz τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα bezieht sich nur auf das letzte Glied" (nämlich τὰ ἐπὶ τῆς γῆς). Ἀρχαὶ und ἐξουσίαι sind „Bezeichnungen obrigkeitlicher Aemter und anderer Verrichtungen gewalthabender Personen." Θρόνος weiset „mehr auf das damals vorherrschende monarchische hin, ἀρχὴ hingegen ist ein anerkannt republikanischer Ausdruck." In dem ganzen Verse sagt also Paulus, „daß und wie auch

die irdischen Verhältnisse der Menschen sich auf Christum beziehen;" oder Christus „ist der Schlüssel für alle auf das menschliche Geschlecht bezüglichen göttlichen Einrichtungen, mithin ist alles in ihm begründet." συνέστηκε V. 17. soll genommen werden „von dem Festwerden, sich Konsolidiren der Verhältnisse und Einrichtungen, aber gar nicht von der Fortdauer des Daseins." Die Worte ἐν πᾶσιν V. 18. bezeichnen „das ganze Lebensgebiet des menschlichen Geistes." Der folgende Satz V. 19., der mit ὅτι beginnt, besagt, daß Christus „sich zu dem Mikrokosmos gerade so verhält, wie Gott zur Welt überhaupt." πλήρωμα ist „die Fülle der Heiden und die Gesammtheit Israels." Die Ausdrücke V. 20. τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς sind = τὰ ἐπίγεια und τὰ ἐπουράνια, und unter letzterm „alle gottesdienstlichen Verhältnisse und die darauf sich beziehenden Gemüthsrichtungen" der Heiden wie der Juden zu verstehen. „Ueber beides, über die himmlischen und über die irdischen Dinge waren Juden und Heiden verfeindet, und sollten nun in Beziehung auf Gott (εἰς αὐτὸν), nachdem er Frieden gestiftet hatte durch das Kreuz des Sohnes, zusammengebracht werden. Dieses sind also die beiden Theile, aus denen das gesammte in Christo wohnende πλήρωμα bestehen sollte."

Das Resultat dieser Auslegung ist im Grunde ganz dasselbe, das wir schon bei Stolz in den Anmerk. zu seiner Uebers. des N. Test. Heft 5. S. 41. fg. finden, nur fehlt dort die weitere Ausführung und Begründung. Obgleich in den oben beigebrachten grammatischen und geschichtlichen Beweisen ihre Widerlegung schon enthalten ist, werden doch folgende Bemerkungen nicht unnöthig scheinen, zumal da die Autorität des Herrn Dr. Schl. so leicht besticht.

Die Behauptung, mit der Herr Dr. Schl. die ältere Auslegung umwerfen will, und auf die er nicht wenig Gewicht legt, daß nämlich κτίζειν im hellenistischen gar „nirgends von dem ursprünglichen Hervorbringen mit Bezug auf das vorher nicht gewesensein" gebraucht werde, ist ganz irrig. Die Stelle Weish. 1, 14. beweist das helle Gegen-

theil. Dort heißt es: ἔκτισε (ὁ θεὸς) γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Auch ist der Unterschied, den Herr Dr. Schl. in dieser Hinsicht zwischen ποιεῖν und κτίζειν finden will, völlig unbegründet. Die LXX, auf die er sich beruft, übersetzen das ברא, das Gen. 1, 1. von der Weltschöpfung gebraucht wird, bald durch ποιεῖν bald durch κτίζειν. vergl. Gen. 6, 7. τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησα (θεὸς) und Deut. 4, 32. ἔκτισεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον; an beiden Stellen steht im hebr. ברא. So werden beide Worte auch Sir. 15, 14. (αὐτὸς ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον) und 24, 9. (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με) mit einander verwechselt, wobei auch das ἀρχὴ vergl. mit Gen. 1, 1. sehr zu beachten ist. Eben so ist es der Fall Gen. 1, 1. (ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν) und Judith 13, 18. (θεὸς, ὃς ἔκτισε τοὺς οὐρανους καὶ τὴν γῆν.). Im N. Test. findet dieselbe Verwechslung statt, z. B. Offenb. 14, 7. (προσκυνήσατε τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ θάλασσαν καὶ πηγας ὑδάτων) und 10, 6. (ὤμοσεν ἐν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ, καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ.) Letztere Stelle zeigt wegen des εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων besonders deutlich, daß κτίζειν von dem Hervorbringen dessen, was nicht war, des Geschöpfes in der Zeit, im Gegensatz gegen den, der vor Allem war und ohne Zeit ist, gebraucht wird. — Nicht minder auffallend ist der Zweifel, ob Paulus oder gar die Kolosser die Lehre vom Logos möchten gekannt haben. Sollte denn dem in der jüdischen Theologie so wohl unterrichteten Schüler Gamaliels die Stelle Sprüchw. 8, 22—25., sollte ihm die uralte, im ganzen Orient verbreitete Lehre von dem „Wort Gottes," dem honover, die jedem persischen und indischen Priester nicht fremd war, unbekannt geblieben sein? Fanden überhaupt theosophische Emanationslehren im Orient Eingang, und konnten sich Gnostiker und Kabbalisten Anhänger verschaffen, warum sollten denn die Kolosser und Laodicener gar nicht mit Aehnlichem oder Verwandtem bekannt geworden sein, woran Paulus entweder anknüpfen oder was er selbst

bestreiten konnte? —— Einen Parallelismus der Sätze V. 15. 16. und V. 18. 19. kann man, wie die Identität des Subjectes in beiden anerkennen, ohne daraus das folgern zu müssen, was Herr Dr. Schl. daraus folgert. Der υἱὸς τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ (V. 13.) wird von V. 15. an in seinen verschiedenen Verhältnissen betrachtet, und es findet, wie oben erwiesen worden, eine genaue Fortschreitung der Gedanken statt, welche, wenn man den Parallelismus in der Art premirt, wie Herr Dr. Schl. thut, gänzlich verwischt wird. Die beiden καὶ αὐτὸς V. 17. und 18. trennen viel schärfer, als daß man sie zusammenwerfen, hingegen mit dem bloßen Relativum ὅς V. 18., dessen Satz von dem mit καὶ αὐτὸς beginnenden abhängig ist, einen neuen Abschnitt angehen lassen könnte. —— Ganz abgesehen von der historischen Beziehung, die bei der Erklärung der Ausdrücke εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου und πρωτότοκος πάσης κτίσεως berücksichtigt werden muß, und die das Zusammenwerfen oder Vermengen beider durchaus als unstatthaft zeigt, ist es an sich schon äußerst hart, πρωτότοκος als Adjectiv mit εἰκὼν zu verbinden. Schwerlich dürfte dann vor πρωτοτ. der Artikel fehlen. Auch ist die Wortstellung ganz dagegen, indem offenbar πάσης κτίσεως dasselbe für πρωτοτ. sein soll, was τοῦ θεοῦ ἀοράτου für εἰκὼν. Für die angegebene Bedeutung von κτίσις fehlen alle Beweise. —— Die Erklärung von τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς „alles was zum Himmelreich gehört" findet in Offenb. 10, 6. die bestimmteste Widerlegung. ἐν τοῖς οὐρανοῖς für = ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν zu nehmen, ist willkührlich und gegen allen Sprachgebrauch des N. Test. —— Daß τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα nicht eine nähere Bezeichnung der irdischen Verhältnisse oder Dinge ist, hat sich oben auf geschichtlichem Wege und also als unwidersprechlich (vergl. not. 53.) erwiesen, abgesehen davon, daß kein analoger Fall im neutestamentlichen Sprachgebrauch namhaft gemacht werden kann. —— Ueber die Ausdrücke θρόνοι, ἀρχαὶ &c. siehe oben S. 71—74 und 79 fg. —— Sehr auffallend ist die Erklärung von πλήρωμα. Wie gewaltsam und willkührlich man nach

derſelben mit dem Worte κατοικεῖν verfahren muß, um nur einen den neuteſtamentlichen Vorſtellungen nicht geradezu entgegengeſetzten Sinn herauszubekommen, iſt gleichfalls oben theils S. 91, theils beſonders S. 158 fg. dargethan worden. —— Wenn endlich τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς V. 20. nach Herrn Dr. Schl. beſtimmt mit ἀποκαταλλ. verbunden, jedoch „irdiſche und himmliſche Dinge," nämlich Verhältniſſe und Einrichtungen bezeichnen ſoll, ſo iſt theils nicht abzuſehen, wie unter bloßen Abſtracten das neuteſtamentliche ἀποκαταλλάσσειν ſtatt finden kann, theils ſtehen beide einander nicht gegenüber, ſondern als Objecte von ἀποκαταλλ. einander gleich. Und von Heiden und Juden ſagt der Context keine Sylbe. —— Wenn der erſte parallele Satz des ganzen Abſchnittes nichts weiter ausſagen ſoll, als „daß und wie auch die irdiſchen Verhältniſſe der Menſchen ſich auf Chriſtum beziehen," ſo müſſen wir mit Clerikus (ſ. oben S. 80) geſtehen: frigidissimum est, und uns wundern, wie Herr Dr. Schl. einen ſo trivialen Sinn in des Apoſtels Worten finden konnte.

Aus dem Bisherigen und der Vergleichung mit der oben durchgeführten grammatiſch-hiſtoriſchen Auslegung möchte ſich nun leicht ergeben, daß es vielmehr in dieſer neuen Erklärung an „hermeneutiſchem Unkraut" nicht fehlt; man kommt in Verſuchung, ſie ſelbſt ſich nur zu erklären aus dogmatiſcher „Rathloſigkeit," die ſich durch die klaren und einfachen Worte des Apoſtels etwas in Verlegenheit geſetzt ſieht.

# Register
## der erklärten Wörter.


| | Seite. |
|---|---|
| ἀγαπάω | 263. |
| ἀγάπη | 20. |
| ἅγιος | 16. 107. 124. |
| ἀγὼν | 133. |
| ἀγωνίζομαι | 310. |
| ἄδω | 277. |
| ἀδικέω | 293. |
| ἀθυμέω | 287. |
| αἷμα | 99. |
| αἴρω | 194. |
| αἰσχρολογία | 249. |
| αἰτέω | 31. |
| αἰῶν | 122. |
| ἀκαθάρσια | 243. |
| ἀκροβυστία | 179. |
| ἅλας | 303. |
| ἀλήθεια | 22. 26. |
| ἀλλὰ | 143. |
| ἄμωμος | 107. |
| ἀνακαινόω | 253. |
| ἀνέγκλητος | 107. |
| ἀνεψιὸς | 307. |
| ἀνθρωπάρεσκος | 289. |
| ἄνθρωπος | 153. |
| ἀνταναπληρόω | 113. |
| ἀνταπόδοσις | 291. |
| ἀξίως | 37. |
| ἄπειρατος | 71. |
| ἀπαλλοτριόω | 101. |
| ἀπειθεία | 246. |
| ἀπέκδυσις | 172. |
| ἀπεκδύω | 196. |
| ἁπλότης | 289. |
| ἀπὸ | 122. |
| ἀποθνήσκω | 218. 237. |
| ἀποκαταλλάσσω | 96. 103. |
| ἀποκεῖμαι | 21. |
| ἀποκρίνω | 304. |
| ἀποκρύπτω | 123. |
| ἀπόκρυφος | 140. |
| ἀπολύτρωσις | 51. |
| ἀποτίθημι | 248. |
| ἀπόχρησις | 225. |
| ἅπτω | 222. |
| ἀρέσκεια | 37. |
| ἀρτύω | 302. |
| ἀρχὴ | 73. 87. 171. 196. |
| Ἄρχιππος | 317. |
| αὐξάνω | 25. |
| ἀφειδία | 229. |
| ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν | 52. |
| ἀφὴ | 217. |
| βάπτισμα | 174. |
| βάρβαρος | 258. |
| βασιλεία | 46. 48. |
| βλασφημία | 249. |
| βλέπω | 144. 148. 318. |
| βραβεύω | 271. |
| γένεα | 123. |
| γεύω | 229. |
| γῆ | 43. |
| γινώσκω | 305. |
| γνωρίζω | 124. |
| γνῶσις | 140. |
| γρηγορέω | 295. |

# Register.


| | Seite. |
|---|---|
| δεῖ | 304. |
| δειγματίζω | 197. |
| δεξιὰ τοῦ θεοῦ | 234. |
| δηλόω | 29. |
| Δημᾶς | 313. |
| διακονία | 318. |
| διάκονος | 28. |
| διάνοια | 102. |
| δίκαιον, τὸ | 294. |
| δόγμα | 189. |
| δογματίζω | 221. |
| δόξα | 39. 125. |
| δυναμόω | 38. |
| δύναμις | 73. |
| ἐὰν | 290. |
| ἐθελοθρησκεία | 227. |
| εἴγε | 108. |
| εἰδωλολατρεία | 244. |
| εἰκῆ | 214. |
| εἰκὼν | 55. 256. |
| εἰμὶ | 168. |
| εἰρήνη | 17. 271. |
| εἰς | 23. 309. |
| ἐκκλησία | 87. |
| ἐκλεκτὸς | 262. |
| ἐλπὶς | 21. |
| ἐμβατεύω | 212. |
| ἐν | 17. 30. 34. 44. 51. 68. 125. 178. |
| ἐνέργεια | 176. |
| ἐνεργέω | 132. |
| ἐνδύω | 262. |
| ἔνι | 257. |
| ἐντολὴ | 308. |
| ἐξαγοράζομαι | 300. |
| ἐξαλείφω | 182. |
| ἐξουσία | 46. 73. 196. |
| ἔξω, οἱ | 300. |
| ἑορτὴ | 201. |
| Ἐπαφρᾶς | 5. |
| ἐπὶ | 267. |
| ἐπιγινώσκω | 26. |
| ἐπίγνωσις | 32. 138. 255. |
| ἐπιθυμία | 243. |
| ἐπιμένω | 109. |
| ἐπιχορηγέω | 217. |
| ἐποικοδομέω | 146. |
| ἐρεθίζω | 287. |
| εὐδοκέω | 91. |
| εὐχαριστέω | 19. 20. |
| εὐχάριστος | 274. |
| ἐχθρὸς | 101. |
| ζάω | 247. |
| ζητέω | 234. |
| ζωὴ | 240. |
| ἡλίκος | 133. |
| ἡμέρα | 26. |
| θάνατος | 178. |
| θέλημα | 15. 33. 311. |
| θέλω | 125. 205. |
| θεότης | 163. |
| θησαυρὸς | 139. |
| θίγω | 222. |
| θλῖψις | 115. |
| θρησκεία | 208. |
| θριαμβεύω | 198. |
| θρόνος | 72. 78. |
| θύμος | 248. |
| θύρα | 297. |
| ἱκανόω | 42. |
| Ἰοῦστος | 308. |
| ἰσότης | 294. |
| κάθημαι | 234. |
| καθὼς | 266. |
| καὶ | 18. 27. 101. 112. 270. 293. 313. |
| κύριος | 300. |
| κακία | 248. |
| καλέω | 273. |
| καρποφορέω | 25. |
| κατὰ | 153. |
| καταβραβεύω | 204. |
| κατοικέω | 164. |
| κεφαλὴ | 85. |
| κληρονομία | 291. |
| κλῆρος | 43. |
| Κολοσσαὶ | 1. |
| κόσμος | 24. 220. |
| κρατέω | 216. |
| κράτος | 29. |
| κρίνω | 200. |
| κρύπτω | 238. |
| κτίζω | 68. 79. 256. 323. |
| κτίσις | 68. 110. |
| κύριος | 36. 291. |
| κυριότης | 73. |
| λόγος | 23. 226. 297. 302. |
| Λουκᾶς | 312. |
| μακροθυμία | 40. |
| μανθάνω | 27. |
| μεθίστημι | 47. |
| μὲν (ohne δὲ) | 227. |
| μερὶς | 43. |
| μέρος | 201. |
| μετὰ | 40. |
| μετακινέω | 109. |
| μὴ | 149. 289. |
| μυστήριον | 122. |
| νεκρόω | 241. |
| νεκρὸς | 178. |
| νέος | 253. |
| νουθετέω | 129. |
| νοῦς | 215. |
| νῦν | 111. |
| νυνὶ | 103. 248. |
| (κατ') οἶκον | 313. |

| | Seite. |
|---|---|
| οἰκονομία | 120. |
| οἰκτιρμὸς | 264. |
| ὄνομα | 282. |
| ὁρατὸς | 71. |
| ὁράω | 213. |
| ὀργὴ | 245. 248. |
| ὅς, ἥ, ὅ | 314. |
| ὅστις | 309. |
| οὐρανὸς | 22. 71. |
| ὀφθαλμοδουλεία | 289. |
| πάθος | 243. |
| παράδοσις | 153. |
| παρακαλέω | 134. |
| παραλαμβάνω | 146. |
| παραλογίζομαι | 142. |
| παραπτωμα | 179. |
| πάρειμι | 23. |
| παρέχω | 294. |
| παρηγορία | 309. |
| παρίστημι | 107. 130. |
| παῤῥησία | 198. |
| πατὴρ | 18. |
| παύομαι | 31. |
| περιπατέω | 36. 246. |
| περισσεύω | 148. |
| περιτομὴ | 172. 174. |
| πιθανολογία | 142. |
| πικραίνω | 285. |
| πίστις | 19. |
| πιστὸς | 16. 28. |
| πλεονεξία | 243. |
| πληροφορία | 137. |
| πληρόω | 31. 120. 170. 311. 319. |
| πλήρωμα | 91. 158. |
| πλησμονὴ | 231. |
| πλουσίως | 276. |
| πλοῦτος | 125. |
| πνεῦμα | 29. 143. |
| πόνος | 311. |
| πορνεία | 242. |
| πόσις | 200. |
| πρᾳότης | 265. |
| προσεύχομαι | 31. |
| προσκλίνω | 194. |
| προσκαρτερέω | 295. |
| πρωτεύω | 89. |
| πρωτότοκος | 60. 88. |
| ῥιζόω | 146. |
| ῥύομαι | 46. |
| σάββατα | 202. |
| σὰρξ | 119. 134. 143. 179. 315. 231. 288. |
| σκιὰ | 203. |
| σκότος | 45. 46. |
| Σκύθης | 258. |
| σοφία | 34. 140. |
| σπλάγχνον | 263. |
| στερέωμα | 145. |
| στοιχεῖα τοῦ κόσμου | 153. |
| συλαγωγέω | 149. |
| συμβιβάζω | 135. |
| σύνδεσμος | 217. 269. |
| σύνεσις | 34. |
| συνίστημι | 82. |
| σῶμα | 85. 173. 203. |
| σῶμα τῆς σαρκὸς | 104. 173. |
| σωματικῶς | 165. |
| τάξις | 144. |
| ταπεινοφροσύνη | 208. 229. 264. |
| τέλειος | 130. |
| τελειότης | 269. |
| τιμὴ | 230. |
| τίς | 125. |
| Τυχικὸς | 304. |
| ὕμνος | 278. |
| ὑπακούω | 268. |
| ὑπεναντίος | 193. |
| ὑπὲρ | 112. 119. |
| ὑπομονὴ | 40. |
| ὑστέρημα | 114. |
| φανερόω | 124. 240. |
| φθορὰ | 223. 225. |
| φιλοσοφία | 150. |
| φυσιόω | 214. |
| φῶς | 43. |
| χαίρω | 112. |
| χαρίζομαι | 180. 266. |
| χάρις | 17. 26. 279. 302. |
| χειρόγραφον | 183. |
| χρηστότης | 264. |
| Χριστὸς | 127. |
| ψαλμὸς | 277. |
| ψεύδομαι | 250. |
| ᾠδὴ | 278. |

# Druckfehler.

Außer einigen Accentfehlern und unrichtigen Wortabtheilungen am Ende einer Zeile ſind folgende Fehler zu verbeſſern:

Seite 5, Zeile 15 von unten lies *Jos.* ſtatt Joh. — Seite 6 Zeile 10 von oben lies hangen ſtatt hängen. — S. 31, Z. 15. von oben lies des ſtatt dem. — S. 44, Z. 2 von oben fehlt nach Erkenntniß: vermittelſt. — S. 51, Z. 5 von oben fehlt nach in: den. — S. 60, Z. 3 von unten iſt τῆς zu ſtreichen. — S. 121, Z. 16 von oben lies *quia* ſtatt des zweiten quæ. — S. 155, Z. 15 von unten lies νομον ſtatt νονον. — S. 156, Z. 10 von unten lies Nicht ſtatt Aicht. — S. 160, Z. 15 von oben lies *voluntas* ſtatt votuntas. — S. 166, Z. 5 von unten lies Bochart ſtatt Bochard. — S. 174, Z. 6. von oben lies die ſtatt der. — S. 176, Z. 3 von oben lies Hombergk ſtatt Hamb. — S. 177, Z. 10 von unten lies *efficere* ſtatt effiicere. — S. 190, Z. 3 von oben lies den ſtatt ben. — S. 196, Z. 7. von oben lies 18 ſtatt 15. — S. 204, Z. 6 von oben lies *cet* ſtatt cit. — S. 207, Z. 5 der Note lies Conjecturen ſtatt Conjuct. — S. 208, Z. 3 der Note iſt das Comma nach καὶ zu ſtreichen. — S. 213, Z. 9 von oben ſind zwiſchen er und εμβ. die Worte einzuſchalten: wie Erasmus meint. — S. 228, Z. 8 von unten lies *placet* ſtatt placit. — S. 236, Z. 1 von unten lies *hebr.* ſtatt hecr. — S. 245, Z. 16 von oben lies an ſtatt von. — S. 265, Z. 8 von oben lies ταπεινοφρ. ſtatt ταπνοφρ. — S. 269, Z. 14 von unten lies *universitatem* ſtatt universatem. — S. 271, Z. 10 von oben lies *exemplo* ſtatt exemplum. — S. 297, Z. 7 von oben lies εὐχὴ ſtatt ἐχὴ. — S. 308, Z. 12 von oben lies Juſtus ſtatt Jeſus. — S. 311, iſt θελήμα mehrmals falſch accentuirt ſtatt θέλημα.

von dem ursprünglichen Hervorbringen mit Bezug auf das vorher nicht gewesensein die Rede, sondern nur von dem Begründen und Einrichten in Bezug auf das künftige Fortbestehen und Sichfortentwickeln." Ferner wird behauptet: „es fehle an allen Beweisen, daß Paulus die Lehre vom Logos nicht nur gekannt, sondern auch sich angeeignet habe, und nicht nur das, sondern auch gewußt, sie wäre den Kolossern und Laodicenern ebenfalls ganz geläufig." —— Bei der Auslegung selbst geht Herr Dr. Schl. davon aus, daß sich in der Stelle von V. 15. bis 20. „zwei unverkennbare Parallelen zeigten, nämlich die Sätze V. 15. 16. ὅς ἐστιν εἰκὼν .... ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη κ. τ. λ. und V. 18. 19. ὅς ἐστιν ἀρχὴ .... ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε κ. τ. λ. —— beide Sätze sind einander coordinirt, es sind die Hauptsätze, von denen die andern abhängen. Der Parallelismus beider Sätze gebietet aufs schlagendste die Identität der Subjecte in beiden. Da nun der letzte Satz unmöglich auf die göttliche Person, den Sohn bezogen werden kann, so sind wir auch genöthigt, im ersten Satz uns mit einem Sinn zu begnügen, der von dem ganzen Christus und nicht blos von seiner göttlichen Natur gelten kann; es wäre sonst irgend eine Nebenbestimmung erforderlich gewesen." Was die einzelnen Worte betrifft, so soll das Comma zwischen εἰκὼν und πρωτότοκος wegfallen, und letzteres als Adjectiv mit dem erstern verbunden werden. κτίσις ist „Einrichtung und Anordnung der menschlichen Dinge." In gleichem Sinne wird κτίζειν V. 16. verstanden. τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ist „alles was zum Himmelreich gehört," und τὰ ἐπὶ τῆς γῆς „alles, was zu irdischen Reichen, zu bürgerlicher Ordnung und rechtlichen Zuständen gehört." .... „Der Gegensatz τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα bezieht sich nur auf das letzte Glied" (nämlich τὰ ἐπὶ τῆς γῆς). Ἀρχαὶ und ἐξουσίαι sind „Bezeichnungen obrigkeitlicher Aemter und anderer Verrichtungen gewalthabender Personen." θρόνος weiset „mehr auf das damals vorherrschende monarchische hin, ἀρχὴ hingegen ist ein anerkannt republikanischer Ausdruck." In dem ganzen Verse sagt also Paulus, „daß und wie auch

die irdischen Verhältnisse der Menschen sich auf Christum beziehen;" oder Christus „ist der Schlüssel für alle auf das menschliche Geschlecht bezüglichen göttlichen Einrichtungen, mithin ist alles in ihm begründet." συνέστηκε V. 17. soll genommen werden „von dem Festwerden, sich Konsolidiren der Verhältnisse und Einrichtungen, aber gar nicht von der Fortdauer des Daseins." Die Worte ἐν πᾶσιν V. 18. bezeichnen „das ganze Lebensgebiet des menschlichen Geistes." Der folgende Satz V. 19., der mit ὅτι beginnt, besagt, daß Christus „sich zu dem Mikrokosmos gerade so verhält, wie Gott zur Welt überhaupt." πλήρωμα ist „die Fülle der Heiden und die Gesammtheit Israels." Die Ausdrücke V. 20. τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς sind = τὰ ἐπίγεια und τὰ ἐπουράνια, und unter letzterm „alle gottesdienstlichen Verhältnisse und die darauf sich beziehenden Gemüthsrichtungen" der Heiden wie der Juden zu verstehen. „Ueber beides, über die himmlischen und über die irdischen Dinge waren Juden und Heiden verfeindet, und sollten nun in Beziehung auf Gott (εἰς αὐτόν), nachdem er Frieden gestiftet hatte durch das Kreuz des Sohnes, zusammengebracht werden. Dieses sind also die beiden Theile, aus denen das gesammte in Christo wohnende πλήρωμα bestehen sollte."

Das Resultat dieser Auslegung ist im Grunde ganz dasselbe, das wir schon bei Stolz in den Anmerk. zu seiner Uebers. des N. Test. Heft 5. S. 11. fg. finden, nur fehlt dort die weitere Ausführung und Begründung. Obgleich in den oben beigebrachten grammatischen und geschichtlichen Beweisen ihre Widerlegung schon enthalten ist, werden doch folgende Bemerkungen nicht unnöthig scheinen, zumal da die Autorität des Herrn Dr. Schl. so leicht besticht.

Die Behauptung, mit der Herr Dr. Schl. die ältere Auslegung umwerfen will, und auf die er nicht wenig Gewicht legt, daß nämlich κτίζειν im hellenistischen gar „nirgends von dem ursprünglichen Hervorbringen mit Bezug auf das vorher nicht gewesensein" gebraucht werde, ist ganz irrig. Die Stelle Weish. 1, 14. beweist das helle Gegen-

theil. Dort heißt es: ἔκτισε (ὁ θεὸς) γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Auch ist der Unterschied, den Herr Dr. Schl. in dieser Hinsicht zwischen ποιεῖν und κτίζειν finden will, völlig unbegründet. Die LXX, auf die er sich beruft, übersetzen das ברא, das Gen. 1, 1. von der Weltschöpfung gebraucht wird, bald durch ποιεῖν bald durch κτίζειν. vergl. Gen. 6, 7. τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησα (θεὸς) und Deut. 4, 32. ἔκτισεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον; an beiden Stellen steht im hebr. ברא. So werden beide Worte auch Sir. 15, 14. (αὐτὸς ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον) und 24, 9. (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με) mit einander verwechselt, wobei auch das ἀρχὴ vergl. mit Gen. 1, 1. sehr zu beachten ist. Eben so ist es der Fall Gen. 1, 1. (ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν) und Judith 13, 18. (θεὸς, ὃς ἔκτισε τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὴν γῆν.). Im N. Test. findet dieselbe Verwechslung statt, z. B. Offenb. 14, 7. (προσκυνήσατε τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ θάλασσαν καὶ πηγας ὑδάτων) und 10, 6. (ὤμοσεν ἐν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ, καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ.) Letztere Stelle zeigt wegen des εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων besonders deutlich, daß κτίζειν von dem Hervorbringen dessen, was nicht war, des Geschöpfes in der Zeit, im Gegensatz gegen den, der vor Allem war und ohne Zeit ist, gebraucht wird. — Nicht minder auffallend ist der Zweifel, ob Paulus oder gar die Kolosser die Lehre vom Logos möchten gekannt haben. Sollte denn dem in der jüdischen Theologie so wohl unterrichteten Schüler Gamaliels die Stelle Sprüchw. 8, 22—25., sollte ihm die uralte, im ganzen Orient verbreitete Lehre von dem „Wort Gottes," dem honover, die jedem persischen und indischen Priester nicht fremd war, unbekannt geblieben sein? Fanden überhaupt theosophische Emanationslehren im Orient Eingang, und konnten sich Gnostiker und Kabbalisten Anhänger verschaffen, warum sollten denn die Kolosser und Laodicener gar nicht mit Aehnlichem oder Verwandtem bekannt geworden sein, woran Paulus entweder anknüpfen oder was er selbst